

UNIVERSITÉ DE PARIS. — FACULTÉ DES LETTRES

LA PSYCHOLOGIE
DE
CONDILLAC

*Thèse complémentaire pour le Doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*

PAR

GEORGES LE ROY

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS

BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS

3 ET 5, RUE PALATINE (VI^e)

—
1937



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA PSYCHOLOGIE DE CONDILLAC

*Thèse complémentaire pour le Doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*

PAR

GEORGES LE ROY

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS
BOIVIN & C^{ie}, ÉDITEURS
3 ET 5, RUE PALATINE (VI^e)

1937



A Monsieur HENRI DELACROIX

Doyen de la Faculté des Lettres de Paris

Hommage respectueux.

AVANT-PROPOS

De l'œuvre psychologique de Condillac on ne donne généralement qu'une assez grossière caricature. On réduit cette psychologie à la thèse de la sensation transformée ; on en retient, pour l'illustrer, l'image célèbre de la statue ; et on y voit aussitôt le modèle du sensualisme matérialiste. Il suffirait pourtant, je ne dis pas d'étudier, mais de lire les ouvrages de Condillac — ceux qui traitent de questions philosophiques ne sont pas si nombreux ni si difficiles, qu'on ne puisse les aborder sans peine, — on s'apercevrait vite qu'ils sont plus riches qu'on ne dit, et que les formules, par lesquelles on les résume d'habitude, n'en laissent qu'une idée superficielle et fausse. Loin d'avoir la simplicité banale qu'on lui prête, la pensée de Condillac se déploie d'une manière subtile et complexe. Elle trahit de multiples préoccupations. Au total, celles-ci révèlent une attitude constante, plus originale peut-être qu'on ne croit ; mais dans le détail, elles se traduisent par des expressions variées, qui seules donnent à la doctrine sa vraie figure.

C'est un fait : la pensée de Condillac a évolué. Les réflexions qu'on découvre dans le *Traité des sensations* ne sont plus tout à fait celles qui avaient inspiré l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Plus exactement, le centre d'intérêt s'est déplacé d'un ouvrage à l'autre, et les deux livres n'abordent pas le même problème. Que ces changements se soient accomplis dans des circonstances qu'il appartient à l'histoire de recher-

cher, nul ne le conteste : les motifs qui ont agi sur la pensée d'un philosophe demandent à être précisés. Mais ce qu'il importe de souligner d'abord, c'est qu'il y eut évolution. Si l'on ne tient pas compte de ce fait, on ne comprend pas les caractères propres de l'*Essai* et du *Traité* : on prend le second de ces ouvrages pour la réédition du premier, et on ne voit pas que dans l'intervalle qui les sépare un problème a surgi. Encore une fois, des difficultés avaient apparu, auxquelles ce nouveau problème correspond ; mais ce sont précisément ces difficultés qu'il faut apercevoir, si l'on veut saisir l'unité du système.

Les vicissitudes de la pensée condillacienne offrent un intérêt profond. Elles ne font pas seulement connaître, d'une façon plus exacte, l'histoire d'une doctrine ; elles permettent d'en dégager le sens. Il suffit de comparer les œuvres qui en développent les thèses principales : on s'aperçoit que les conceptions de Condillac relatives à la psychologie, loin de se suffire, supposent toute une philosophie. Cette philosophie ne ressemble en rien à celle qu'on attribue communément aux hommes du xviii^e siècle : ce n'est ni un empirisme banal, ni un matérialisme. Au contraire, les analyses où elle se résume aboutissent à un intellectualisme décidé ; elles impliquent même un panlogisme d'une rigueur extrême. Ainsi font-elles toucher, par les grands systèmes qu'elles évoquent, aux sommets de la métaphysique ; elles s'apparentent aux philosophies les plus hautes. Elles laissent voir, en tout cas, à propos de questions en apparence très humbles, l'une des intuitions philosophiques les plus hardies, mais peut-être la plus décevante.

La première édition des *Œuvres complètes de Condillac* a été préparée par l'abbé de Mably, puis publiée par Arnoux et Mousnier, 23 vol., Paris, 1798. Elle a été établie conformément aux manuscrits autographes de

l'auteur, et c'est elle qu'ont toujours reproduite les éditions plus récentes.

Les références ont donc été données ici d'après cette édition définitive de 1798. Toutefois les ouvrages de Condillac étant divisés en chapitres assez courts et les chapitres eux-mêmes étant le plus souvent subdivisés en paragraphes, les références ont été d'abord indiquées d'après le chapitre et le paragraphe. Les passages cités peuvent être ainsi retrouvés sans peine dans toutes les éditions utilisées.

CHAPITRE PREMIER

L'ATTITUDE INITIALE

Tout homme subit l'influence du milieu dans lequel il vit. Dans la mesure où il est libre, le génie parvient sans doute à s'affranchir de cette emprise : c'est alors en lui seul qu'il trouve sa nourriture et sa force. Mais il est des esprits moins grands, dont la puissance ne se hausse pas jusque-là. Leurs œuvres n'ont pas la même indépendance, ni partant la même originalité ; elles traduisent davantage les tendances et les aspirations d'une époque. Il faut dès lors se rappeler les circonstances de temps et de lieu, qui sont éclairantes, et, pour éviter toute méprise, il faut tenir le plus grand compte des causes historiques, sans lesquelles il n'est pas d'explication. C'est ce qu'il convient de ne pas oublier dans le cas de Condillac.

Tout jeune encore, après une première éducation reçue chez les Jésuites, à Lyon, Condillac est entré au séminaire ¹. A Saint-Sulpice et à la Sorbonne, il a fait ses études de théologie sans enthousiasme : il s'est intéressé surtout à l'enseignement scientifique et philosophique qu'on lui a donné, et il y a montré son goût pour

¹ Étienne Bonnot de Condillac est né le 30 septembre 1714, à Grenoble, d'une famille de parlementaires. A treize ans, ayant perdu son père, il fut envoyé à Lyon, chez son frère aîné, Jean Bonnot de Mably. Il y resta jusqu'à ce que son second frère, l'abbé de Mably, l'emmenât à Paris et le fit entrer au séminaire. — Sur la vie de Condillac, cf. : Baguenault de Puchesse, *Condillac*, Paris, 1910.

les idées nouvelles. En 1740, il a enfin reçu les ordres. Mais, renonçant au sacerdoce, il est entré dans le monde, où Mme de Tencin l'a accueilli. C'est alors qu'il s'est lié avec les philosophes et les penseurs les plus connus : Fontenelle, Diderot, d'Alembert, Rousseau. A leur contact, il s'est affiné et instruit ; il a vécu la vie d'un homme de lettres. Dans les salons qu'il a fréquentés, et notamment chez sa protectrice, il a appris à goûter la clarté, l'aisance et parfois la subtilité des beaux esprits. En même temps, et bien qu'il n'ait jamais été un grand liseur, il a voulu s'initier dans les livres aux controverses plus graves de la métaphysique. C'est donc par la philosophie alors régnante que son esprit a été d'abord formé, et c'est d'elle, par conséquent, qu'il importe de se souvenir, si l'on veut comprendre son œuvre.

*
* *

De fait, dans les premières années du xviii^e siècle, la philosophie française s'est développée en opposition complète avec celle du siècle précédent. S'étant affranchie de la doctrine cartésienne, elle s'est orientée dans des voies nouvelles ; et l'influence de la pensée anglaise, chaque jour croissante, l'a entraînée ¹.

Cette évolution avait été préparée. Dès la fin du xvii^e siècle, les libertins avaient, en effet, laissé paraître des tendances nouvelles. Certes, il y en eut beaucoup, dans leur nombre, qui se soucièrent peu de philosophie : leur seul désir fut de faire bonne chère, d'aimer à leur guise et de jouir largement de la vie ; ils ne songèrent qu'à satisfaire leurs plaisirs, et à bien vivre plutôt qu'à

¹ Cf. sur ce mouvement d'idées : G. Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748*, Revue des Cours et Conférences, 1907-1910 ; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, 3 vol., Paris, 1935.

bien penser. Mais, à côté d'eux, il s'en trouva, qui n'eurent point cette insouciance, ni cette liberté, et qui, dans le fond, furent d'honnêtes gens : tels furent Gassendi, Bernier, Mme Deshoulières, Saint-Evremond. Leur pensée, pour n'être pas d'une grande profondeur, n'en constitua pas moins une doctrine. Ils avaient lu Montaigne, et ils en avaient gardé le scepticisme : ils n'apportèrent donc pas de négations complètes et définitives, mais ils doutèrent de tout avec nonchalance. Ils ne prétendirent, en somme, que rabaisser la raison humaine, en montrant qu'elle est impuissante à conclure dès qu'elle veut dépasser les apparences sensibles ; et aux enseignements de la foi ils opposèrent simplement les données de leur expérience et du sens commun. La morale, pour eux, n'avait rien de dur ; elle était réaliste, douce et tolérante : il s'agissait de vivre selon ce que La Fontaine appelait « la bonne loi naturelle » ; c'était dire que seule la volupté comptait, non pas certes la passion qui mène à la débauche, mais les plaisirs sains et délicats, les plaisirs de l'esprit plus que des sens. Ainsi se dégagea une philosophie, qui par elle-même n'apporta pas grand'chose, mais dont l'influence fut considérable. Pour la première fois, on éleva des doutes sur la valeur de toute doctrine métaphysique et religieuse, et on prêcha une sorte de sagesse pratique fondée sur l'expérience de la vie. Le dogmatisme abstrait du grand siècle fut battu en brèche : un nouvel esprit, à la fois incrédule et critique, se forma.

A cette influence s'était d'ailleurs ajoutée celle de la pensée cartésienne. Par un étrange détour, le cartésianisme avait, en effet, contribué à former une philosophie, qui s'était ensuite retournée contre lui. Cette évolution s'était accomplie vers la fin du xvii^e siècle. On n'avait alors retenu du système de Descartes que la méthode, et on en avait délibérément rejeté la métaphysique et la science, brisant ainsi la doctrine dont la plus grande ori-

ginalité était peut-être d'unir en une intuition simple les différentes parties qui étaient maintenant séparées. Descartes devint l'homme, qui prêchait le recours à l'évidence et réclamait pour tous le droit de libre examen. On crut que sa méthode était propre à ruiner le système qu'il avait construit ; on voulut étendre le doute et la critique jusqu'aux questions qu'il avait réservées ; on estima que les droits de la raison individuelle étaient souverains. Dès 1687, dans une lettre au marquis d'Allemans, Bossuet avait signalé avec amertume et tristesse ces nouvelles tendances, et il avait dénoncé dans ce cartésianisme mal compris un danger terrible. « Sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, ce qui, réduit à de certaines bornes, est très véritable, chacun se donne la liberté de dire : « J'entends ceci, et je n'entends pas cela » ; et sur ce seul fondement, on approuve ou on rejette tout ce qu'on veut, sans songer qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas d'enfermer des vérités si essentielles, qu'on renverserait tout en les niant. Il s'introduit, sous ce prétexte, une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense » ¹. Effectivement le désir de ne s'en rapporter toujours qu'à la raison suscita des œuvres comme celles de Bayle et de Fontenelle. La critique ne connut pas de bornes. Au nom de la raison, les croyances religieuses, les problèmes politiques et sociaux, dont personne n'avait encore osé parler, furent l'objet de discussions nombreuses et souvent perfides. Les théories scientifiques furent soumises à révision : on se méfia des systèmes ; on prétendit ne s'attacher qu'à des connaissances positives ; on voulut ne se fonder que sur l'observation et l'expé-

¹ Bossuet, *A un disciple du P. Malebranche*, 21 mai 1687 ; *Correspondance*, éd. Urbain et Lévesque, t. III, p. 372-373.

rience. La tradition cartésienne rejoignit ainsi, d'une manière inattendue, la tradition libertine. Elle donna le sentiment de la faiblesse inhérente à toute doctrine métaphysique, et elle orienta les esprits vers l'étude critique des faits.

Ce double courant d'idées n'aurait peut-être pas suffi, cependant, à déterminer l'apparition d'une philosophie nouvelle, si l'influence anglaise ne s'y était ajoutée. L'œuvre accomplie jusqu'alors avait été plus négative que constructive, et quelque chose manquait encore. Ce furent les idées venues d'Angleterre, qui apportèrent le ferment nouveau et déterminèrent une transformation définitive. Dans les premières années du xviii^e siècle, on découvre, en effet, l'Angleterre. On apprend à la connaître, non seulement par les livres qui lui sont spécialement consacrés, mais par les mémoires ou les relations de voyage de ceux qui y ont séjourné. Bon nombre de protestants, chassés de France par la révocation de l'édit de Nantes, y contribuent ; plusieurs, tel Pierre Coste, s'occupent même à traduire les œuvres anglaises et favorisent ainsi leur diffusion. De leur côté, le *Journal des savants* et le *Journal de Trévoux* consacrent des études nombreuses à l'Angleterre ; ils révèlent à leurs lecteurs une puissance qu'on ignorait. Aussi, dans tous les domaines, cette influence éclate. Au point de vue littéraire, elle est encore assez faible, parce qu'en France on ignore généralement l'anglais. Mais, au point de vue politique et religieux, elle est déjà très nette : on admire le régime libéral, et on y voit le type du gouvernement parfait ; on célèbre la tolérance religieuse, qui règne entre les sectes vivant côte à côte ; l'Angleterre est le modèle qu'il faut imiter. Au reste, ce prestige est plus grand encore dans le domaine scientifique et philosophique : la Société Royale et les *Philosophical Transactions* qu'elle publie, sont réputées ; on parle des expériences qui sont faites à Londres ; la renommée

de Newton est immense ; la philosophie de Bacon n'est qu'indirectement connue, mais les œuvres de Locke sont traduites et se répandent partout. Lorsqu'elles paraissent en 1734, les *Lettres philosophiques* de Voltaire n'apportent aucune révélation nouvelle : elles résument seulement, en quelques formules inoubliables, ce que l'on savait déjà.

Qu'apportait donc la pensée anglaise, pour être accueillie avec cet enthousiasme ? D'abord, une critique, qu'on jugeait définitive, de Descartes et du cartésianisme. Il suffit de lire Voltaire, pour voir ce qu'un admirateur de l'Angleterre pouvait reprocher à la philosophie cartésienne. Descartes est rangé dans la même catégorie que les philosophes grecs, les Pères de l'Église, ou les penseurs du Moyen Âge. Il est l'homme qui se lance sans frein dans la métaphysique : au lieu d'avancer prudemment et de n'énoncer que des vérités certaines, il construit des hypothèses tout à fait arbitraires, et semble faire œuvre d'imagination plus que de science ; aussi sa philosophie ne résiste pas aux critiques que Locke et Newton lui ont adressées. En vérité, Descartes eut le mérite d'être un précurseur : on le reconnaît volontiers ; Voltaire avoue même que sans Descartes les progrès qui ont été réalisés dans les sciences n'auraient pu s'accomplir. Mais aussitôt les critiques reprennent. « La géométrie, déclare Voltaire, était un guide que lui-même avait en quelque façon formé, et qui l'aurait conduit sûrement dans sa physique ; cependant il abandonna à la fin ce guide, et se livra à l'esprit de système. Alors sa philosophie ne fut plus qu'un roman ingénieux, et tout au plus vraisemblable pour les philosophes ignorants du même temps » ¹. Pour les hommes du XVIII^e siècle, qui se sont nourris de la pensée anglaise,

¹ Voltaire, *Lettres philosophiques*, Lettre XIV ; éd. Beuchot, t. XXXVII, p. 192.

il apparaît, en somme, que toutes les tentatives d'ordre métaphysique demeurent vaines. Ils estiment qu'il est illusoire de prétendre saisir l'être des choses : les causes premières nous échappent ; nous n'atteignons pas les réalités substantielles, qui se cachent derrière les phénomènes. Dans le fond, nous devrions savoir qu'en voulant tout expliquer et tout comprendre, nous bâtissons des hypothèses destinées à s'écrouler. Le plus simple est de considérer comme interdites ces régions de la métaphysique où les plus grands esprits se sont égarés. On doit renoncer à construire des systèmes, car c'est folie que de s'y essayer ; et quiconque y prétend ne mérite point le nom de sage. A Descartes comme aux cartésiens on adresse donc le reproche d'avoir voulu se complaire au jeu subtil des abstractions, et de n'avoir pas su rester humblement dans les limites de l'expérience.

C'est, au contraire, d'une philosophie de l'expérience que se réclame la pensée anglaise. Ainsi tous ceux qui, comme Voltaire, applaudissent à la critique du cartésianisme, acceptent-ils sans difficulté la doctrine positive, qui en est la contre-partie. Cette philosophie insiste avec force sur la nécessité où se trouve l'esprit de s'appuyer toujours sur les données de l'observation ; et elle ajoute qu'il est inutile, et d'ailleurs impossible, de prétendre les dépasser. Elle s'efforce, avant tout, de montrer les bornes de l'entendement, faisant voir jusqu'où peuvent aller les connaissances humaines, et au delà de quel terme elles ne sauraient s'étendre. Ce qu'elle met en évidence, c'est l'impuissance de l'homme à s'élever jusqu'à la connaissance de la nature profonde des choses. Condamnant ainsi toute recherche métaphysique comme vaine, elle réclame une attitude d'esprit plus modeste. Elle veut qu'on étudie la nature par l'observation, qu'on se borne à décrire les faits, à les classer et

à en découvrir les lois. Toute tentative pour pénétrer la nature de l'âme ou définir l'essence de la matière se voit par là condamnée d'avance, la description de l'esprit humain ou l'analyse des propriétés des corps pouvant seules conduire à des connaissances précises et sûres. La recherche du *pourquoi* des choses apparaît illusoire ; seule l'étude du *comment* des phénomènes reste permise. Dans tous les domaines ces principes s'imposent ; leur netteté ne peut, en tout cas, échapper à personne. De tous côtés, on préconise donc le recours à des règles qui paraissent très sages. Voltaire, après bien d'autres, s'est fait en France le défenseur de cette philosophie. Mais les vrais initiateurs sont Locke et Newton. Ceux-ci restent les maîtres, vers lesquels tous les esprits se tournent, pour y chercher un idéal.

L'influence anglaise fut d'autant plus profonde en France, qu'on s'y trouvait déjà préparé. La plupart des philosophes la subirent, et Condillac, dont la pensée s'est formée vers 1740, n'y a pas échappé. Indirectement d'abord, par le mouvement d'idées qui se développait autour de lui, puis par un contact direct ensuite, grâce aux traductions qui se multipliaient à cette époque, il apprit à connaître l'Angleterre et la pensée anglaise. Son œuvre en restera profondément marquée : on ne saurait par conséquent la comprendre, sans songer à Newton et à Locke.

*
* *

Qu'apportait donc aux hommes du XVIII^e siècle l'œuvre de Newton ?

Avant tout, une conception nouvelle de la science. Les *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, parus en 1687, présentaient une doctrine en opposition complète avec celle de Descartes. Descartes avait prétendu construire la science en l'appuyant sur la méta-

physique. Chez lui, les conclusions de la philosophie tendaient à établir une séparation radicale entre l'âme et le corps, et elles faisaient voir, en même temps, que la matière peut se ramener à l'idée d'étendue, telle que la conçoit l'entendement. Il semblait donc possible de reconstruire l'univers par les seules forces de la pensée, celle-ci découvrant en elle ce que le monde réalise : et c'est ce dont Descartes ne s'était pas privé. Il avait refait le monde, en partant de quelques principes abstraits, dont étaient tirées par voie géométrique les lois de la nature. L'expérience cédait, en somme, la place à la déduction mathématique. C'est, au contraire, par un appel à l'expérience que commençait Newton. Il entendait n'avoir recours à aucune métaphysique, et ne se fonder que sur des faits ; il rejetait toute notion *a priori* comme incertaine et vague. D'après lui, Descartes avait eu tort de vouloir justifier la science par la métaphysique ; c'est en dehors de celle-ci que les vérités scientifiques doivent être établies : elles ne peuvent qu'y gagner en rigueur et en certitude. C'est pourquoi une attitude nouvelle s'imposait, et Newton prétendait s'y tenir. Il fallait renoncer à construire le monde d'après des principes *a priori* tirés de l'entendement et se mettre à étudier les faits à l'aide de l'expérience : seules les lois que l'observation découvre, et non celles qui viennent de la pensée, possèdent quelque valeur ¹.

¹ Sur ce point, Fontenelle a clairement défini les différences qu'apercevaient les hommes du XVIII^e siècle entre Descartes et Newton. « Tous deux ont été des génies du premier ordre, nés pour dominer sur les autres esprits et pour fonder des empires. Tous deux, géomètres excellents, ont vu la nécessité de transporter la géométrie dans la physique. Tous deux ont fondé leur physique sur une géométrie qu'ils ne tenaient presque que de leurs propres lumières. Mais l'un, prenant un vol hardi, a voulu se placer à la source de tout, se rendre maître des premiers principes par quelques idées claires et fondamentales, pour n'avoir plus qu'à descendre aux phénomènes de la nature, comme à des conséquences nécessaires ; l'autre, plus timide, ou plus modeste, a commencé sa

La science newtonienne avait ainsi pour premier caractère de faire appel à l'expérience : elle proclamait la nécessité de s'appuyer sur l'observation et l'étude des faits. Sans doute, Newton accordait aux mathématiques un rôle, qu'après Descartes il eut été difficile de leur refuser. Son idéal était d'exprimer par elles tous les phénomènes de la nature. Et, même, le calcul des fluxions lui faisait serrer le réel de plus près encore que ne l'avait pu faire Descartes, puisqu'il lui permettait d'exprimer, non seulement l'état d'une grandeur dans un instant donné, mais aussi sa variation et la continuité qui y préside. Cet idéal mathématique n'avait pourtant pas, chez lui, la même ampleur que chez Descartes. Newton considérait que les mathématiques ne suffisent pas à rendre raison de leur succès. Elles sont un admirable instrument d'analyse ; mais elles supposent des conditions de fait, qui sont données par l'expérience, et qui, dans le fond, auraient pu se trouver différentes de ce qu'elles sont. Ainsi, les notions fondamentales de la mécanique, — les idées de mouvement, de force et de masse, — correspondent à des réalités que les sens perçoivent, avant que l'entendement cherche à les interpréter. Elles se montrent calculables, parce que l'esprit a su les élaborer et les définir ; mais, à l'origine, elles ont quelque chose de sensible, dont par la suite le caractère intuitif, qui leur est essentiel, reste la marque. Dans ces conditions, la science a pour fondement l'expérience : malgré ce que le calcul peut y ajouter, elle implique toujours une irréductible donnée de fait ; et c'est de cette

marche par s'appuyer sur les phénomènes pour remonter aux principes inconnus, résolu de les admettre quel que les pût donner l'enchaînement des conséquences. L'un part de ce qu'il entend nettement pour trouver la cause de ce qu'il voit. L'autre part de ce qu'il voit pour en trouver la cause, soit claire, soit obscure ». Fontenelle, *Éloge de M. Newton* ; nouv. éd., Paris, 1742, t. VI, p. 344-345.

donnée qu'il faut partir. Comme l'a souligné M. Brunschvicg, une pareille conception du savoir se rattachait beaucoup moins au « mathématisme métaphysique de Descartes », qu'au « mathématisme expérimental de Galilée », dont il renouait la tradition ¹.

Mais, par ailleurs, la pensée newtonienne était tournée vers l'avenir : car, non content de songer aux faits sur lesquels la science repose, Newton entendait encore ne pas les dépasser par des anticipations hâtives de l'imagination. Il condamnait avec force les hypothèses arbitraires, auxquelles Descartes avait eu recours. « Afin que chacun soit libre d'en penser ce qu'il lui plaira, avait dit Descartes, je désire que ce que j'écrirai soit seulement pris pour une hypothèse, laquelle est peut-être fort éloignée de la vérité ; mais encore que cela fût, je croirai avoir beaucoup fait, si toutes les choses qui en seront déduites, sont entièrement conformes aux expériences » ². Ces hypothèses, Newton ne les admettait pas. Qu'elles soient entièrement gratuites, ou que ce soient des constructions, ni vraies, ni fausses, mais seulement commodes pour l'esprit, il les réprouvait également ; il les rejetait de la science, sous prétexte qu'elles ne sont nullement démontrées, et que, de ce fait, elles demeurent essentiellement fragiles. « Hypotheses non fingo, disait-il. Quicquid enim ex phænomenis non deducitur, hypothesis vocanda est ; et hypotheses seu metaphysicæ, seu physicæ, seu qualitatum occultarum, seu mechanicæ, in philosophia experimentalī locum non habent » ³. Il ne se proposait point d'expliquer la nature des choses, mais voulait seulement trouver une expression qui les repré-

¹ Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912, p. 193-194.

² Descartes, *Les principes de la philosophie*, Part. III, § 44 ; éd. A. T., t. IX, p. 123.

³ Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, Lib. III, Scholium generale ; 3^e éd., Londres, 1726, p. 530.

sente. En rapprochant des faits d'ordres différents, cette expression avait même, à ses yeux, l'avantage d'accomplir une assimilation, qui donnait satisfaction à l'esprit. Il s'efforçait, en somme, de résumer les faits observés : et, dès lors, l'idée générale, qui les coordonne, était aisément érigée en loi. Peut-être le positivisme de Comte se trouvait ici en germe ; en tout cas la théorie physique cessait « d'être une explication intime des choses pour devenir un simple modèle auquel celles-ci viennent se conformer » ¹.

Ce souci du fait et cette prudence dans les hypothèses trouvaient une admirable illustration dans la loi de la gravitation universelle. Keill, un des premiers disciples de Newton, résumait ainsi cette découverte fameuse, dans la préface de son *Introductio ad veram astronomiam*, publiée en 1718 : « A notre époque et dans notre Grande-Bretagne, s'est élevé un homme tout à fait génial, Isaac Newton, qui, outre d'innombrables autres découvertes, a trouvé l'origine et la source des mouvements célestes, et a saisi cette loi universelle que le créateur tout-puissant et très sage a répandu dans tout le système de l'Univers : à savoir que tous les corps s'attirent réciproquement en raison inverse du carré de leurs distances. Cette loi, sorte de lien de la Nature et principe de cette union qui conserve l'Univers, retient dans leurs propres orbites et dans les limites assignées aussi bien les comètes que les planètes, et empêche qu'elles ne s'écartent plus les unes des autres et n'abandonnent leurs cours dans les espaces infinis, comme il arriverait si les corps n'étaient mus que par une force résidant en eux » ². Comme le faisait remarquer Voltaire quelques années plus tard, l'attraction devenait « le

¹ Bloch, *La philosophie de Newton*, Paris, 1908, p. 489.

² Texte cité et traduit par P. Brunet, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1931, p. 79.

grand ressort qui fait mouvoir toute la nature » ¹.

Cette loi de la gravitation universelle présentait effectivement l'avantage de reposer sur l'observation des faits. Contre Descartes et la théorie des tourbillons, les objections étaient nombreuses. Ne se trouvait-on pas en présence d'explications qu'aucune expérience ne confirmait ? Il ne s'agissait que d'hypothèses, disant peut-être comment l'ordre du monde aurait pu s'établir, mais ne faisant pas comprendre comment il s'était réellement produit. Au contraire, avec le principe de la gravitation, nulle difficulté de ce genre. Newton ne parlait point de l'attraction dans le désir, un peu vain, de formuler quelque conjecture sur la cause des phénomènes physiques. C'est à l'observation et au calcul qu'avant tout il faisait appel. Ayant remarqué que la pesanteur, qui fait tomber tous les corps, est proportionnelle aux masses, il pensait que cette force de gravitation, quelle qu'en soit la nature, doit agir en tout lieu, même sur la lune et sur les planètes. Il savait d'ailleurs, par des inductions tirées des lois de Képler, que, dans leurs révolutions, les planètes pèsent plus ou moins vers le centre de leurs orbites, selon qu'elles en sont plus ou moins proches. De là à conclure que c'est toujours la même cause qui retient les planètes dans leurs orbites et qui fait tomber les corps, il n'y avait qu'un pas. Mais c'était à l'observation et au calcul de dire s'il pouvait être franchi. Il suffisait d'examiner, par exemple, quel espace parcourt la lune dans un temps donné, afin de voir si cet espace est le même que celui que parcourrait, autour de la terre, un corps grave, lancé avec la vitesse que possède la lune. C'était précisément ce que faisait Newton. Le principe de la gravitation universelle devenait ainsi une question de fait. Du même coup, il apparaissait indiscutable.

¹ Voltaire, *Lettres philosophiques*, Lettre XV ; éd. Beuchot, t. XXXVII, p. 203.

Sa portée était, au reste, très clairement précisée par Newton lui-même. Celui-ci laissait, en effet, de côté le problème de savoir quelle est la cause secrète de la gravitation ; sa seule ambition était de dire comment les choses se passent. Certains de ses contemporains ne le comprenaient pas. Ils l'accusaient de ressusciter, sous le nom d'attraction, les anciennes doctrines de l'École sur les qualités occultes, et ils considéraient la gravitation comme une propriété cachée dans les corps. Les déclarations de Newton étaient pourtant formelles. « *Rationem vero harum gravitatis proprietatum ex phænomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo* », disait-il à la fin des *Principia* ¹. Et ailleurs, il précisait : « *Voces autem attractionis, impulsus vel propensionis cujuscumque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires non physice sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire, vel centris — quæ sunt puncta mathematica — vires vere et physice tribuere, si forte aut centra trahere aut vires centrorum esse dixerò* » ². Rien de plus net. Newton n'envisageait point l'attraction comme une qualité inhérente aux choses et d'où procéderaient les mouvements des corps ; il n'y voyait que l'expression abstraite des faits qu'il avait observés. Son œuvre consistait à rapprocher deux ordres de phénomènes auparavant distincts, afin de les éclairer l'un par l'autre. Par cette assimilation la pesanteur et les mouvements planétaires pouvaient être considérés comme identiques ; ils devenaient par conséquent susceptibles de recevoir une expression mathématique qui leur convînt également.

¹ Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, Lib. III, Scholium generale ; 3^e éd., Londres, 1726, p. 530.

² *Ibid.*, Definitiones, def. VIII ; 3^e éd., Londres, 1726, p. 6.

Ce qui faisait la valeur du principe de la gravitation, c'était de résumer en une formule simple des faits déjà connus : il n'y avait là nulle hypothèse, mais seulement l'énoncé d'une loi précise.

Ainsi se dégageait une conception nouvelle de la science. A un idéal métaphysique, qui avait été celui de Descartes, succédait maintenant un idéal positif. On ne se proposait plus d'atteindre un degré de connaissance, auquel ne peuvent parvenir ni les sens, ni la raison ; on ne cherchait plus à connaître l'essence des choses. On s'efforçait plutôt, en s'appuyant sur la connaissance sensible, de substituer à celle-ci un système de symboles abstraits, constituant un savoir commode et précis. De cet idéal, Biot donnait, un siècle plus tard, une admirable définition, dans un article *Sur l'esprit de système* : « Le véritable objet des sciences physiques n'est pas la recherche des causes premières, mais la recherche des lois suivant lesquelles les phénomènes se sont produits. Lorsqu'on explique les mouvements des corps célestes par le principe de la pesanteur, on ne considère point ce principe comme une qualité occulte, naturellement inhérente à la matière, mais comme une loi générale suivant laquelle les phénomènes ont lieu réellement » ¹. « Il est visible, écrit de son côté Léon Bloch, que la science newtonienne n'est pas un système d'*explications*, au sens où le prenaient Bacon et Descartes, mais un système de *représentations*, au sens où nous l'entendons aujourd'hui » ².

*
* *

Pour les hommes du XVIII^e siècle, l'œuvre de Locke paraissait également nouvelle.

¹ Biot, *Mélanges scientifiques et littéraires*, Paris, 1858, t. II, p. 112.

² Bloch, *La philosophie de Newton*, Paris, 1908, p. 488.

Elle apportait, en effet, l'idée d'une étude objective de l'entendement humain. Locke avait été frappé de la stérilité des discussions métaphysiques. Celles-ci remarquait-il, n'aboutissent à rien : c'est à peine si les interlocuteurs parviennent à s'entendre sur le sens des mots qu'ils emploient, et, par suite, les théories qu'ils développent ne produisent qu'incertitude et confusion, sans profit pour personne. Mieux vaudrait, en vérité, qu'on abandonnât de pareilles spéculations ; il serait plus utile, en tout cas, de chercher la raison profonde de cette impuissance. Si l'on connaissait exactement les bornes de l'entendement humain, on s'expliquerait sans doute les contradictions où se perdent les philosophes : on en connaîtrait la cause, et on en verrait la vanité ; toute dispute prendrait fin. Locke jugeait ainsi qu' « il était nécessaire d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée, ou au-dessus de notre compréhension » ¹. Le jour où ces questions seraient résolues, les philosophes sauraient s'il est possible d'arriver, en certaines matières, à des connaissances fermes et sûres. Mais, d'après Locke, ce résultat ne pouvait être obtenu que par une analyse minutieuse des différentes facultés de l'esprit. Il ne s'agissait plus d'approfondir en métaphysicien la nature de l'âme, non plus que le pouvoir qu'elle a sur le corps et la dépendance où elle est à l'égard de celui-ci ; il fallait seulement étudier la faculté de connaître, en faire une analyse exacte, chercher ce qui la compose et comment elle s'exerce. Le problème essentiel devenait celui de l'origine des idées. Comment les idées se forment-elles ? Et, par suite, quelles connaissances certaines l'entendement est-il capable d'atteindre ? Voilà ce qu'il importait de définir par une obser-

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Préface ; traduction par P. Coste, éd. in-4°, Amsterdam, 1742, p. xxxi.

vation impartiale des faits. C'est du moins ce que Locke se proposait comme tâche dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, publié en 1690. Il laissait donc entrevoir la perspective, alors nouvelle, d'une psychologie indépendante de toute métaphysique.

Cette psychologie, il s'efforçait même de la dessiner dans ses grandes lignes. Il considérait que l'entendement peut se résoudre en idées, comme un édifice se décompose en un certain nombre de matériaux dont il a été fait ; et il ajoutait que ces idées viennent toutes de l'expérience. Tantôt il ne voyait à leur origine que des sensations : ce que nous pensons n'est alors que le résultat des impressions que les choses extérieures font sur nous, et il n'y a rien de plus dans l'esprit que ce que les sens y ont mis. Tantôt, au contraire, il invoquait la réflexion : les idées qui se forment de cette manière, sont obtenues par l'esprit, quand celui-ci considère ses propres opérations, et qu'il en tire des notions simples. Sensations et réflexions peuvent d'ailleurs se combiner entre elles, et, de fait, une foule d'idées dérivent à la fois de ces deux sources. « Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées » ¹. « Ce sont là, à mon avis, les seuls principes d'où toutes nos idées tirent leur origine ; savoir, les choses extérieures et matérielles, qui sont les objets de la sensation, et les opérations de notre esprit, qui sont les objets de la réflexion » ². Sur ce point, l'essentiel était de bien marquer que tout, dans l'entendement, est acquis : Locke y insistait. Point d'idées innées, révélées à l'esprit avant toute expérience, comme le pen-

¹ *Ibid.*, Liv. II, ch. I^{er}, § 2 ; p. 61.

² *Ibid.*, § 4, p. 62.

saient les platoniciens et les cartésiens. A l'origine, l'âme est une table rase. Les connaissances, qui sont acquises ensuite, sont simplement des données de l'expérience ; elles s'accumulent lentement dans l'esprit et s'y conservent, pour donner peu à peu naissance à l'entendement tout entier.

Les facultés élémentaires — perception et mémoire — n'ont, en effet, rien de mystérieux : elles sont constituées par des idées, dont le mode d'existence seul peut varier. Lorsqu'une impression est produite dans l'esprit, il y a perception. Sans doute, la perception n'est jamais pure : il s'y mêle, sans qu'on le sache, des jugements inconscients qui l'altèrent, et la représentation finale est l'œuvre de l'entendement autant que celle des choses. Mais l'idée, qui en résulte, naît toujours d'une modification réelle et vraiment sentie. Plus tard, au contraire, ces mêmes idées, en se conservant dans l'esprit, acquièrent d'autres caractères : alors, il y a rétention. Si l'idée reçue par perception ou réflexion se conserve quelque temps présente à la pensée, on dit qu'il y a contemplation. Si elle disparaît d'abord, pour se ranimer ensuite et revivre, on dit qu'il y a mémoire. En tout cas, il ne se rencontre jamais que des idées. « A mon avis, disait Locke, l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures et visibles, ou, pour ainsi dire, les idées des choses : de sorte que si ces images venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvaient y rester, et y être placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain, par rapport à tous les objets de la vue, et aux idées qu'ils excitent dans l'esprit » ¹.

¹ *Ibid.*, Liv. II, ch. XI, § 17 ; p. 117.

Cependant, la pensée ne reste pas indéfiniment passive. Assurément, il lui faut commencer par l'être, car elle a besoin de recevoir des choses elles-mêmes les idées simples, qui lui fournissent les premières connaissances auxquelles elle s'élève. Mais, avec ces idées, elle peut ensuite en former d'autres, qui, au regard des premières sont composées. « Lorsque l'entendement a une fois reçu ces idées simples, il a la puissance de les répéter, de les comparer, de les unir ensemble, avec une variété presque infinie, et de former par ce moyen de nouvelles idées complexes, selon qu'il le trouve à propos » ¹. A vrai dire, une pareille activité restait, dans le fond, assez mystérieuse, et Locke ne cherchait pas à l'expliquer : il lui importait seulement d'en reconnaître l'existence et d'en définir le rôle. Sur ce point, nul doute ne lui semblait permis : l'entendement possède un pouvoir de synthèse inhérent à sa nature ; et de ce pouvoir dépendent les facultés supérieures de la pensée. Toutes les idées complexes, que se forme l'esprit, lui paraissaient ainsi s'expliquer aisément ; de nouveaux progrès dans les connaissances humaines pouvaient, à ses yeux, s'accomplir.

En effet, le seul rapprochement des idées simples rend compte des notions les plus hautes que puisse concevoir l'entendement. L'esprit n'a-t-il pas un certain pouvoir de discernement, qui lui permet de distinguer les idées les unes des autres ? Ne peut-il pas ensuite les comparer entre elles, noter leurs ressemblances et souligner les différences qui les séparent ? De ce fait, il devient capable d'en composer de nouvelles. Parfois, il n'a besoin, pour cette œuvre, que d'en assembler rapidement plusieurs : il lui suffit de les unir et de les joindre fortement ensemble. Mais quelquefois un effort plus grand est nécessaire : ainsi, pour en construire qui soient

¹ *Ibid.*, Liv. II, ch. II, § 2 ; p. 75.

entièrement abstraites, il doit s'appliquer d'abord à une véritable analyse, et ne considérer que certains aspects des choses, avant de former un concept distinct. De toute manière, c'est à un travail de combinaison qu'il lui faut se livrer. De là naissent toutes les idées complexes, autour desquelles se battent les philosophes. Les notions d'espace et de temps, d'unité et d'infinité, de puissance et de liberté, de substance, de cause et d'identité, n'ont point, en fait, d'autre origine. Si les hommes le savaient, les discussions auxquelles ils se livrent sur ces idées, prendraient fin immédiatement. Ils se rendraient compte de ce qu'il y a de relatif et d'obscur dans les concepts qu'ils agitent. La vérité, plus humble, apparaîtrait. On s'apercevrait que, de proche en proche, tout en l'homme vient de l'expérience, et que les idées les plus subtiles qu'on puisse imaginer, ont été faites, elles aussi, avec des sensations et des réflexions tout à fait simples. Si haut qu'il semble parfois s'élever, c'est toujours des mêmes matériaux que se sert l'entendement humain.

Mais, à cet égard, le langage joue un rôle immense. Les mots ne sont que des signes sensibles. Ils n'ont pas été choisis, en vertu d'une liaison naturelle, qui existerait entre certains sons et certaines idées ; mais c'est par une décision arbitraire qu'ils ont été institués comme symboles, l'esprit faisant volontairement de tel mot le signe de telle idée. Aussi le langage est-il devenu un instrument prodigieux. Dans l'élaboration des idées complexes, l'entendement commence, en effet, par choisir un certain nombre d'idées, qu'il a reçues de l'expérience. Entre elles il établit une certaine liaison, afin de les réunir en une seule idée, plus complexe et plus haute. Quelque chose lui manque pourtant, s'il ne possède aucun mot : car c'est le nom seul qui permet de lier fortement ensemble des idées trop rapidement assemblées. Par lui, l'unité peut se faire, et les idées, primiti-

vement indépendantes, peuvent recevoir une étiquette commune, qui assure leur cohésion. Ensuite l'esprit a de plus grandes facilités, pour construire toutes les notions abstraites dont il se sert. Le lien qui rattache le mot à l'idée devient même si fort, que les mots finissent par exciter dans la pensée les idées qui leur correspondent, aussi vite que le font les objets eux-mêmes. Les hommes disposent d'un moyen nouveau de former et de concevoir pour eux-mêmes leurs propres idées, avant de les communiquer à leurs semblables. Cet avantage, il est vrai, ne va pas sans inconvénients, puisqu'il risque de faire oublier les choses elles-mêmes. Il n'en reste pas moins que, lorsqu'il veut se parfaire, l'entendement trouve dans l'usage des mots une aide efficace. Parce qu'il a inventé le langage l'homme se hausse sans peine jusqu'aux connaissances les plus abstraites.

Ainsi s'ébauchait, avec l'*Essai* de Locke, une étude réellement objective de l'esprit humain. Des perspectives inconnues se trouvaient ouvertes. Pour sa part, Locke entendait se libérer de toute métaphysique, afin de procéder ensuite à une analyse impartiale de l'entendement. Cette analyse, il voulait ne la poursuivre que par l'observation exacte des faits; il s'interdisait tout recours à de mystérieuses facultés, et il avait le désir de rester dans les bornes de l'expérience. Il se proposait, en somme, de faire œuvre de savant. Chez lui, une telle méthode aboutissait, cependant, à une doctrine, qui paraissait neuve et forte. L'esprit se trouvait comparé à une mosaïque d'idées : toute notion innée se révélait inexistante; il n'était parlé que des données, inégalement élaborées, de la sensation et de la réflexion. La vie psychologique ne semblait faite que d'idées, plus ou moins étroitement associées. Quelle que fût la valeur de pareils résultats, la tentative qui y avait présidé semblait donc originale. On la jugeait heureuse, parce qu'elle paraissait plus scientifique. On en faisait, en tout cas, le

modèle de toute vraie philosophie. Et Voltaire résumait cette impression dans les *Lettres philosophiques*, en opposant Locke à Descartes et aux cartésiens : « tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire » ¹.

*
* *

Pas plus que ses contemporains, Condillac ne put échapper à l'influence de la pensée anglaise.

Depuis le début du siècle, les idées de Newton et de Locke se répandaient partout. Les *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Newton remontaient à 1687, et l'*Optique* à 1704. Mais, au cours des premières années du xviii^e siècle, les écrits des newtoniens avaient été nombreux, et ils avaient vulgarisé la doctrine du maître. Les physiciens anglais, notamment Gregory et Keill, avaient été les premiers à défendre les thèses nouvelles ². Des Hollandais, tels que 'S Gravesande, n'avaient pas tardé à les suivre ³. Puis la France, à son tour, s'était ouverte aux théories newtoniennes. Sans compter les publications nombreuses, faites dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences*, dans le *Journal de Trévoux* et dans le *Journal des savants*, de véritables plaidoyers avaient été écrits : Maupertuis avait publié, en 1732, son *Discours sur la figure des astres* et son mémoire *Sur les lois de l'attraction* ; Voltaire avait donné les *Lettres philosophiques* en 1734, puis les *Éléments de la philosophie de Newton* en 1738. La tra-

¹ Voltaire, *Lettres philosophiques*, Lettre XIII ; éd. Beuchot, t. XXXVII, p. 179.

² Grégory, *Astronomiæ physicæ et geometricæ elementa*, 1702. Keill, *Introductio ad veram physicam*, 1700 ; *Introductio ad veram astronomiam seu lectiones astronomicæ*, 1718.

³ 'S Gravesande, *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata, sive Introductio ad philosophiam newtonianam*, 1720-1721.

duction française des *Principia*, faite par la marquise du Châtelet, et publiée en 1756, avait enfin achevé d'assurer la diffusion des idées newtoniennes. On ne parlait plus que de Newton ¹. Mais, pendant ce temps, le succès des idées de Locke n'était pas moindre. Dès 1671, Locke avait donné un aperçu de ses idées dans le *De intellectu humano* ; et en 1688, Leclerc en avait écrit un *Abrégé* pour la *Bibliothèque universelle et historique*. Ce n'est pourtant qu'en 1690 qu'était donnée la première édition de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Une seconde édition avait, d'ailleurs, paru en 1694, avec quelques changements et de nombreuses additions. Puis, en 1700, Pierre Coste avait donné sa traduction française, revue par l'auteur. A partir de cette date, les éditions s'étaient multipliées, faisant connaître plus largement l'œuvre du philosophe anglais. Les journaux lui avaient consacré des articles : les *Nouvelles de la République des Lettres* en août 1700, les *Mémoires de Trévoux* en janvier 1701, l'*Histoire des ouvrages des savants* en juillet 1701, les *Nouvelles de la République des Lettres* en février 1705, la *Bibliothèque choisie* en 1705, la *Bibliothèque raisonnée* en 1730. En 1717, dans son *Traité des vérités premières*, et, en 1734, dans ses *Remarques sur divers traités de métaphysique*, le P. Buffier avait souligné l'importance des idées nouvelles, apportées par l'œuvre de Locke. En 1734, dans les *Lettres philosophiques*, Voltaire n'eut qu'à rappeler un tel succès ². En science comme en philosophie, l'admiration pour l'Angleterre n'avait point de bornes.

Cet enthousiasme pour les idées que représentait la

¹ Sur la diffusion des idées de Newton, cf. P. Brunet, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1931.

² Sur la diffusion des idées de Locke, cf. G. Lanson, édition critique des *Lettres philosophiques* de Voltaire, t. I, p. 177.

pensée anglaise, Condillac le partagea. A ses yeux, Locke et Newton devaient être comparés, car leurs principes se confondaient. Tous deux n'avaient-ils pas la même hostilité à l'égard de la métaphysique ? N'étaient-ils pas également désireux de recourir en toutes choses aux données de l'observation et de l'expérience ? Par souci de l'expérience, Newton se refusait à suivre Descartes : et la science devenait, avec lui, moins ambitieuse et plus solide. En psychologie, l'esprit d'observation entraînait Locke dans des voies nouvelles, plus humbles que celles qu'avait tentées Descartes, mais apparemment plus sûres. Locke et Newton enseignaient de la sorte à se méfier des abstractions obscures, et ils donnaient le goût des faits précis et clairs. Condillac le comprit. Son admiration pour la pensée anglaise se dessine dès ses premiers ouvrages. Elle se manifeste pour la première fois, en 1746, dans l'Introduction à *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, puis, quelques années plus tard, en 1749, dans le *Traité des systèmes* : le *Traité des systèmes* ne fait, au reste, que développer avec plus de détails, les principes qu'exposait d'une manière fort brève, l'Introduction à *l'Essai*. Chaque fois, Condillac se borne à définir l'attitude, qu'il fait sienne, et dont l'Angleterre lui a fourni le modèle. Parmi les philosophes, qui se contentent généralement de notions vagues, « Locke est le seul, dit-il, que je croie devoir excepter » ¹. Quant à Newton, « sans entreprendre de former le monde, il se contenta de l'observer ; projet moins beau que celui de Descartes, ou plutôt moins hardi, mais plus sage » ². Contre les métaphysiciens du xvii^e siècle, Condillac se déclare donc tout de suite le disciple des philosophes nouveaux : son choix est fait.

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction, p. 3-4.

² *Traité des systèmes*, Ch. XII, p. 345.

Chez lui, cette attitude se précise même par une critique pénétrante de la notion de système. « Il faut distinguer deux sortes de métaphysique, écrit-il dans l'Introduction à l'*Essai*. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et, aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées » ¹. De même, dans le *Traité des systèmes*, il oppose avec vigueur les systèmes, « qui ne portent que sur des principes abstraits », ou « qui n'ont que des suppositions pour fondement » ², aux explications positives, qui reposent sur des faits bien constatés; et il va jusqu'à rapprocher ces « systèmes » des superstitions populaires étudiées par Fontenelle dans l'*Histoire des oracles*. Ainsi se trouvent condamnées comme arbitraires ou purement verbales la scolastique aristotélicienne et la science cartésienne. Comme Locke et Newton, Condillac préfère les explications précises aux hypothèses et aux abstractions: et c'est sur quoi il insiste avec force dans l'Introduction à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* comme dans le *Traité des systèmes*. Dans les deux cas, il critique les doctrines de Descartes, de Malebranche, de Leibniz, de Spinoza, du P. Boursier; et, tantôt d'une manière fort brève, tantôt avec un grand luxe d'arguments, il relève l'insuffisance des notions métaphysiques, que ces philosophes ont invoquées. Il en résulte, pour lui, la nécessité de revenir à une méthode plus sûre. Il déclare que « des faits bien

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction, p. 2-3.

² *Traité des systèmes*, Ch. I^{er}, p. 8.

constatés peuvent seuls être les vrais principes des sciences » ¹, et son ambition est effectivement de tout expliquer par un petit nombre de faits. « C'est sur les principes de cette dernière espèce, que sont fondés les vrais systèmes, ceux qui mériteraient seuls d'en porter le nom. Car ce n'est que par le moyen de ces principes que nous pouvons rendre raison des choses dont il nous est permis de découvrir les ressorts » ². Encore une fois, ce n'était là que reprendre les idées communes de Newton et de Locke sur la science et la philosophie.

Il appartenait plus particulièrement à Locke d'exercer à cet égard une influence décisive. Chez lui, Condillac trouvait l'application directe des principes nouveaux, auxquels il se ralliait : non seulement il en rencontrait l'énoncé théorique, mais il les voyait en quelque sorte mis en œuvre dans l'étude même de l'entendement. Ce qui n'avait encore été qu'une orientation générale de pensée prenait donc, à ses yeux, un sens concret et vivant ; Locke devenait, dans le domaine de la psychologie, le véritable initiateur. Ne s'était-il pas donné pour tâche d'aborder l'étude de l'entendement, en dehors de toute doctrine métaphysique ? Et n'avait-il pas entrepris d'analyser la faculté de connaître, à seule fin d'en préciser les démarches et, par là, d'en mieux définir les bornes ? Condillac ne pouvait que l'approuver : « il s'est borné à l'étude de l'esprit humain, et a rempli cet objet avec succès », écrit-il de lui ³. Aussi nul ne peut s'étonner qu'il l'ait ensuite imité, lorsqu'il voulut, à son tour, faire œuvre personnelle. Sans doute, Locke avait traité du problème de la connaissance dans son ensemble : après quelques indications rapides sur les principales

¹ *Ibid.*, p. 13.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction, p. 4.

facultés de l'esprit, il s'était tourné vers l'étude des idées qui occupent la pensée, et c'est à démontrer leur origine sensible qu'il s'était attaché. Or, Condillac ne se souciait guère d'examiner à nouveau toutes les notions, dont disputent les métaphysiciens; il voulait limiter sa tâche à l'analyse des facultés mêmes de l'entendement. Pour lui, par conséquent, il s'agissait moins de traiter un problème de philosophie générale que d'élucider une question de psychologie. Mais dans ce domaine, qui allait être dorénavant le sien, il pouvait suivre une voie déjà tracée par Locke. C'est pourquoi l'objet de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* est analogue à celui de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* : « notre premier objet, dit Condillac, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations, observer avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables » ¹. La méthode est également celle de Locke : « ce n'est que par la voie des observations, ajoute Condillac, que nous pouvons faire ces recherches avec succès, et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute et qui suffise pour expliquer toutes les autres » ². De part et d'autre, le but était le même, et les procédés de recherche comparables. Locke avait montré, le premier, dans quelle voie devait s'engager quiconque se proposait de connaître l'esprit humain; de cette étude, il avait même donné une esquisse. Il était ainsi devenu le maître, dont il était naturel de s'inspirer; Condillac n'eut qu'à le suivre.

Newton devait cependant lui donner un exemple pré-

¹ *Ibid.*, p. 7.

² *Ibid.*, p. 8.

cieux. Lui aussi avait prétendu ne s'appuyer que sur l'expérience et rester dans les limites de ce que l'observation suggère. Mais, au lieu d'appliquer cette méthode à l'étude de l'entendement humain, c'est dans le domaine des sciences physiques qu'il en avait fait usage. Et là, elle s'était montrée d'une étonnante fécondité. Tous les mouvements célestes s'étaient expliqués de la même manière, et avaient été assimilés à des phénomènes de pesanteur. La loi de l'attraction universelle, suivant laquelle tous les corps s'attirent en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance, avait servi à rendre compte de la gravitation des astres comme de la chute des corps. La physique tout entière avait semblé ne dépendre que d'un seul principe. En rapprochant deux ordres de faits, qu'on avait crus indépendants, une telle découverte avait du moins suscité l'admiration de tous les esprits. Comme beaucoup de ses contemporains, Condillac fut séduit et manifesta le plus vif enthousiasme. Sans cesse, il rappelle ce qui fait la valeur du système newtonien, où tout est rattaché à la seule idée d'attraction, qui est elle-même « indiquée dans la pesanteur » ¹. « Il observa, dit-il de Newton, et il chercha si, parmi les phénomènes, il y en avait un qu'on pût considérer comme un principe, c'est-à-dire, comme un premier phénomène propre à en expliquer d'autres » ². A ses yeux, le mérite de Newton est précisément d'avoir découvert ce premier phénomène, à partir duquel tout s'explique : aussi rêve-t-il de construire un système du même genre. De cet exemple il se fait un idéal. Le *Traité des systèmes* semble n'avoir été écrit que pour le définir et le proposer. « Pour ne laisser rien à désirer dans un système, y est-il dit, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science

¹ *Traité des systèmes*, Ch. XII, p. 346.

² *Ibid.*, p. 345.

dans un ordre où elles s'expliquent les unes par les autres, et où elles se rapportent toutes à un premier fait bien constaté, dont elles dépendent uniquement. Ce fait sera le principe du système, parce qu'il en sera le commencement » ¹. Bien plus, « le système est d'autant plus parfait, que les principes en sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul » ². Tout réduire à un seul principe : voilà ce que Newton avait fait. C'est aussi, dans un autre domaine, ce que voulut faire Condillac.

Bref, si l'on ne se réfère aux œuvres de Locke et de Newton, la pensée de Condillac ne peut se comprendre. Elle s'est formée sous cette double influence : c'est dire que, laissant délibérément de côté toute vaine recherche sur la nature intime des choses, Condillac ne s'est proposé de connaître que ce que l'expérience et l'observation enseignent. A Locke il a plus particulièrement emprunté l'idée d'une étude descriptive de l'entendement ; à Newton, celle d'un principe unique, expliquant toute la nature. Mais, rapprochant l'une de l'autre ces deux idées, son ambition fut d'obtenir, dans l'étude de l'esprit humain, une aussi belle réussite, que Newton dans les sciences physiques. En vérité, le lien établi de la sorte entre la philosophie de l'esprit et les sciences de la nature, était superficiel et vague. Chez Descartes, il y avait eu, à cet égard, une unité profonde, qu'avait exprimée l'idée d'une physique-mathématique ; maintenant, ce n'était guère qu'une métaphore, peut-être illusoire, énonçant une affinité mystérieuse entre l'esprit et le monde matériel. Cependant, à cette métaphore Condillac croyait. Il espérait découvrir dans l'esprit l'équivalent de ce qu'était, pour le monde physique, la loi de la gravitation ; et ses efforts ne visaient qu'à réduire à un

¹ *Ibid.*, Ch. XIV, p. 370-371.

² *Ibid.*, Ch. I^{er}, p. 1.

seul principe, qui lui-même fut un fait, tout ce que l'observation psychologique pouvait apprendre. « On voit, disait-il dans l'Introduction à l'*Essai*, que mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, et que ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences » ¹. Le sous-titre de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* mettait en évidence cette intention : *ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement*. Condillac est là tout entier : c'est en admirateur et disciple de Newton, qu'il a voulu refaire l'œuvre de Locke.

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction, p. 9.

CHAPITRE II

L'ESSAI SUR L'ORIGINE DES CONNAISSANCES HUMAINES

Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, qui est son premier livre, Condillac a voulu refaire l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Se plaçant au même point de vue que Locke, et se proposant de dresser, à son tour, un tableau de l'entendement, il a entrepris de corriger ce que l'*Essai* du philosophe anglais pouvait avoir, à ses yeux, de vague et d'imparfait ; il l'a repris avec l'idée de réussir où Locke avait échoué. Mais son originalité n'apparaît pas, lorsqu'on s'arrête aux premières pages. Là, il se borne à reproduire avec fidélité les idées essentielles de son maître ; il est le disciple qui professe, sans y apporter encore sa marque personnelle, une doctrine qu'on lui a apprise. Il commence par répéter, et en des termes à peine différents, ce que Locke a déjà dit. Sa personnalité n'éclatera qu'ensuite, au cœur même de l'ouvrage.

*
* *

Dès le début, il affirme que nos idées sont acquises : rien n'est inné ; tout dérive de l'expérience. A vrai dire, il ne précise pas toujours les modalités de cette expérience. Souvent il ne parle que de la sensation, comme si les idées qui occupent la conscience venaient toutes des sens externes ; et l'on a pu croire que la doctrine du

Traité des sensations était déjà celle de l'*Essai* de 1746. Celle-ci est cependant plus complexe. A côté de la sensation, Condillac fait place à la réflexion. D'après lui, l'homme « éprouve d'abord différentes sensations, telles que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos » ; mais ces sensations n'excluent pas un pouvoir autonome de réflexion, car l'homme peut aussi « se former des idées des différentes opérations de son âme, telles qu'apercevoir, imaginer » ¹. Ces deux sources d'information correspondent à deux types de faits, et elles sont destinées à se compléter : « selon que les objets extérieurs agissent sur nous, nous recevons différentes idées par les sens, et selon que nous réfléchissons sur les opérations que les sensations occasionnent dans notre âme, nous acquérons toutes les idées que nous n'aurions pu recevoir des choses extérieures » ². Il serait arbitraire de vouloir sacrifier l'une ou l'autre de ces facultés. Lorsque Condillac déclare que « les sensations et les opérations de l'âme » sont « les matériaux de toutes nos connaissances » ³, la thèse qu'il soutient est fort nette. A ses yeux, l'origine des connaissances humaines doit être cherchée, sans nul doute, dans l'expérience ; mais, loin d'être simple, cette expérience est susceptible de revêtir, selon les cas, deux formes distinctes.

➤ C'est la thèse même de Locke. Celui-ci n'avait-il pas écrit l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, pour démontrer qu'il ne saurait exister en l'âme d'idées innées et que toute connaissance est acquise par expérience ? N'avait-il pas également marqué qu'il y a deux genres opposés d'expérience et, partant, deux sources à nos idées : la sensation et la réflexion ?

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. I^{er}, § 3-4, p. 18-19.

² *Ibid.*, § 4, p. 19.

³ *Ibid.*, § 5, p. 19.

Dans la sensation, nous percevons les impressions que les choses extérieures font sur nous, et nous prenons connaissance de leurs différentes qualités. Par la réflexion, nous percevons les opérations que notre âme accomplit sur les idées qu'elle a reçues. « Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Ce sont là les deux sources d'où découlent toutes les idées que nous avons, ou que nous pouvons avoir naturellement » ¹. Et Locke avait conclu que l'âme est une table rase, où rien n'apparaît en dehors de ce que l'expérience y dépose. En se ralliant à la même doctrine, Condillac se contente ainsi de recopier le début du deuxième livre de *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain* ; il répète mot pour mot les mêmes affirmations.

Il éprouve toutefois le désir de préciser, plus que ne l'avait fait Locke, le principe même de l'empirisme. Dès le premier chapitre, il a donc soin de souligner le sens exact qu'il entend donner à sa doctrine. Il déclare, sans ambages, qu'il ne s'agit pour lui que de décrire « l'état où nous sommes depuis le péché » ². C'est un fait qu'à l'heure actuelle il existe entre l'âme et le corps une union étroite, qui met l'âme sous la dépendance du corps. Dans le fond, il convient assurément de définir deux substances distinctes, entre lesquelles nul rapprochement ne saurait être conçu : reprenant à cet égard certains thèmes cartésiens, déjà développés par Malebranche, Condillac ne voit dans la matière qu'une multiplicité pure, par opposition à l'indivisible unité qui

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. I^{er}, § 2, p. 61.

² *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. I^{er}, § 8, p. 24.

caractérise la pensée; il s'insurge ainsi contre toute confusion entre deux ordres de réalités qui s'excluent. Mais, d'après lui, cette différence essentielle n'empêche pas que l'âme soit unie au corps; elle prouve seulement que le corps ne peut être que cause occasionnelle de ce qu'il paraît produire dans l'âme. Rien n'interdit d'imaginer que dans l'absolu, c'est-à-dire dans l'état d'innocence ou après la mort, l'âme puisse acquérir par elle-même, et sans le secours des sens, toutes sortes d'idées. Il suffit de savoir, pour l'instant, que, depuis la chute, ce mode de connaissance est exclu : désormais l'âme est liée au corps; « elle est devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils lui transmettent » ¹. De là, du moins, l'état où nous la trouvons, et qu'il fallait d'abord définir. « Quand je dirai *que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens*, conclut Condillac, il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché » ². La thèse de Locke n'est vraie que sous cette réserve.

La précision n'est pas négligeable. On a parfois tendance à ne voir dans ces remarques préliminaires qu'une simple « profession de foi spiritualiste et chrétienne » ³. Et, de fait, Condillac était sincèrement croyant. Peut-être a-t-il voulu montrer que les principes du sensualisme, auquel il se ralliait, ne préjugeaient en rien des questions religieuses? De même que Descartes avait mis à part les vérités de la foi, peut-être a-t-il eu le désir de conserver, à l'égard des mêmes problèmes, une attitude très prudente et très réservée? Il pouvait craindre que sa philosophie fût comprise, comme bien souvent l'avait

¹ *Ibid.*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 24.

³ Delbos, *La philosophie française*, Paris, 1919, p. 254.

été celle de Locke, dans un sens matérialiste. Aussi le plus sage devait être, à son avis, de prévenir les fausses interprétations, en coupant court, par une déclaration fort nette, à toute accusation d'athéisme. Pourtant une simple mesure de précaution n'expliquerait guère l'insistance avec laquelle ces précisions sont données. Il semble plutôt qu'en soulignant la portée de sa thèse, Condillac ait voulu garder à l'empirisme, issu de Locke, son sens plein. S'il répète qu'il ne parle pas des connaissances auxquelles l'âme peut s'élever par elle-même, mais seulement de celles qu'en fait elle acquiert par le moyen des sens, c'est qu'il a le souci de donner à son œuvre un caractère scientifique ; il veut faire comprendre, qu'en procédant comme il le fait, il se conforme à l'idéal défini par la science newtonienne. Il se refuse à toute hypothèse sur la nature profonde des choses, et il prétend rester dans les bornes étroites de l'expérience. C'est pourquoi nous l'entendons dire qu'il ne cherche pas à pénétrer l'essence même de l'âme, ni le mode de connaissance auquel elle peut s'élever dans l'absolu ; il ne décrit que ce qu'il voit, et, puisqu'il voit qu'en fait la sensation est à la base de toute connaissance, il admet, sans discussion, que pratiquement nous ne connaissons rien qui ne nous vienne des sens. A cet égard, c'est l'influence de Newton qui l'amène à préciser la doctrine de Locke : et, de ce fait, l'empirisme de *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain* lui paraît inattaquable.

Sur un second point, d'ailleurs, la doctrine de Locke lui fournit une indication précieuse. Non content d'avoir dit que toutes nos idées viennent de l'expérience, Condillac ajoute, en effet, que ces idées sont représentatives des choses. Tout ce que nous connaissons des corps ne nous est-il pas donné dans la sensation ? « La plus légère attention doit nous faire connaître que, quand nous apercevons de la lumière, des couleurs, de la solidité,

ces sensations et autres semblables sont plus que suffisantes pour nous donner toutes les idées qu'on a communément des corps » ¹. Aussi en faut-il conclure que les impressions, ressenties par nous, se rapportent à une réalité, située hors de nous. Aucun doute n'est permis : « il n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion dans ce qui se passe en nous, non plus que dans le rapport que nous en faisons au dehors » ². En ce sens, les idées doivent être considérées comme les images des choses, images dont la valeur est peut-être fort inégale, mais qui toutes ont un fondement réel. Certes, Condillac ne s'arrête pas longuement à établir cette affirmation. Plus tard, en écrivant le *Traité des sensations*, il essaiera d'expliquer, jusque dans le détail, par quelle suite d'inférences doit naître l'idée d'un monde extérieur. Mais, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ce problème est résolu d'un trait de plume. Condillac rappelle seulement les remarques faites par Descartes et Malebranche, touchant les erreurs des sens. Ceux-ci ont montré de quelles illusions nous sommes victimes, lorsque nous nous fions à toutes les impressions sensibles. Mais de leurs analyses on ne saurait tirer argument contre le principe de l'empirisme. Quelles que soient les erreurs où les sens nous puissent faire tomber, leurs données représentent quelque chose de réel : même quand elles sont fausses, elles contiennent une part de vérité ; bref, nul doute que, fidèle ou non, la sensation ne soit une image.

Là encore, c'est exactement ce que Locke avait dit. Dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, il avait admis, sans la moindre difficulté, que les idées correspondent à des objets réels. Sans doute,

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. II, § 9, p. 26-27.

² *Ibid.*, § 11, p. 30.

chez lui, une certaine ambiguïté subsistait. Le plus souvent, il avait considéré la sensation comme l'élément simple, dont sont faites toutes les connaissances humaines ; mais parfois il lui avait aussi reconnu, comme l'avait fait Descartes, une valeur représentative. Il y avait vu, tantôt un point de départ pour le développement des facultés de l'esprit, et tantôt un intermédiaire entre l'entendement et les choses. Et, entre ces deux aspects, il n'avait pas cherché à choisir. D'ailleurs, nulle discussion ne lui avait semblé nécessaire. L'existence hors de l'esprit de quelque chose qui pût produire les impressions éprouvées par la conscience lui avait paru évidente. Parlant des idées simples, il s'était contenté d'avertir qu'il faut « les distinguer en tant qu'elles sont des perceptions et des idées dans notre esprit, et en tant qu'elles sont, dans les corps, des modifications de matière qui produisent ces perceptions dans l'esprit » ¹. Il en avait donc conclu que, derrière l'ensemble des perceptions, se cachent, en fait, des « qualités », dont chaque sensation ne donne pas nécessairement une image exacte, mais qui seules sont capables de produire dans l'esprit les idées qu'on y voit. C'est également ce que fait Condillac. Aussi, note-t-il, dès le début de son *Essai*, que la sensation est représentative des choses.

Pour préciser le sens de cette thèse, il rappelle même la distinction célèbre des qualités premières et des qualités secondes. A ses yeux, aucun doute n'est permis sur l'existence réelle des qualités correspondant aux idées que nous avons de l'étendue et des figures. Nos sensations nous font connaître d'une manière tout à fait claire et distincte ces idées, et, du même coup, elles nous font savoir qu'il faut les rapporter, non pas « à ce qui est en nous le sujet de la pensée, mais à quelque

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. VIII, § 7, p. 89.

chose hors de nous » ¹. C'est pourquoi nous sommes en droit de supposer qu'elles sont inhérentes aux corps. Certes, lorsqu'il s'agit d'apprécier, dans un cas particulier, certaines grandeurs ou certaines figures, des erreurs peuvent être commises. Elles viennent alors de ce que nous ajoutons à ce qui est effectivement perçu des jugements précipités qui nous trompent. Par eux-mêmes, ces jugements sont une source constante d'illusions, car on ne peut jamais affirmer que « telle grandeur et telle figure appartiennent en effet à tel corps » ² : avant Condillac, Malebranche l'a déjà montré. Mais, dans « la perception que nous éprouvons » et dans « le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous » ³, il n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion, et, partant, nous pouvons nous fier au sentiment d'objectivité que nous avons. Nous devons croire que les qualités ainsi connues sont réellement dans les objets qui nous entourent. Cependant, de ces premières qualités, telles que la figure ou l'étendue, il importe, d'après Condillac, de distinguer toutes celles qui ont un caractère exclusivement sensible, et qui ne sauraient avoir même valeur : ce sont les couleurs, les sons, les odeurs et les saveurs. Qu'il faille admettre dans les choses des qualités susceptibles d'occasionner en nous ces impressions nouvelles, ce n'est pas douteux. La difficulté n'apparaît qu'au moment où l'on soutient que « ces qualités sont semblables à ce que nous éprouvons » ⁴. Condillac ne croit pas, en effet, qu'on puisse imaginer dans les corps quelque principe analogue aux perceptions de couleur ou d'odeur. Et la raison qu'il invoque est fort simple. Pour ce qui est de la figure et de l'étendue, l'idée que nous nous en

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. II, § 11, p. 29.

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, § 12, p. 31.

faisons hors de nous, est aussi claire que l'idée subjective que nous en avons : rien ne nous empêche, par conséquent, de la concevoir dans les corps eux-mêmes. Au contraire, les sensations de couleur et d'odeur ne sont claires pour nous, qu'à la condition de n'être pas détachées de notre être : nous ne pouvons les imaginer dans les objets sans tomber dans l'arbitraire. Encore une fois, il doit exister hors de nous quelque cause qui occasionne les impressions que nous éprouvons ; mais la nature de cette cause reste inconnue. Séparons donc nos idées en deux classes, dit Condillac : pour les unes, nous pouvons supposer dans les corps une propriété qui leur ressemble ; pour les autres, nous ne pouvons affirmer l'existence d'une pareille ressemblance ; mais c'est toujours à un objet extérieur que toutes ces idées doivent être néanmoins rattachées.

Ces explications, Locke les avait déjà données. Il en avait d'ailleurs trouvé l'ébauche dans la philosophie cartésienne. Descartes n'avait-il pas considéré que, parmi toutes les qualités des corps, l'étendue seule possède une existence indépendante de la pensée, tandis que les couleurs, les sons, les odeurs et les saveurs n'ont par elles-mêmes aucune réalité ? Il avait suffi d'insister sur cette opposition pour en voir sortir une distinction fondamentale : et c'est ce que Locke avait fait. « Il est d'une absolue nécessité pour notre dessein, avait-il dit, de distinguer les qualités réelles et originales des corps, qui sont toujours dans les corps et n'en peuvent être séparées, savoir la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, et le mouvement, ou le repos, qualités que nous apercevons toujours dans les corps lorsque pris à part ils sont assez gros pour pouvoir être discernés ; il est, dis-je, absolument nécessaire de distinguer ces sortes de qualités d'avec celles que je nomme secondes qualités, qu'on regarde faussement comme inhérentes aux corps, et qui ne sont que des effets de différentes combinaisons de

ces premières qualités, lorsqu'elles agissent sans qu'on les discerne distinctement » ¹. Entre ces deux espèces de qualités, il est une différence capitale, puisque les unes se trouvent réellement dans les choses, alors que les autres n'appartiennent qu'à la pensée. Mais toutes se ressemblent, en ce qu'il y a toujours dans les corps un fondement réel aux perceptions ressenties : les qualités secondes elles-mêmes proviennent d'une cause extérieure ; assurément cette cause n'est pas conforme à l'idée que nous en avons ; elle existe néanmoins, dans les corps, à titre de puissance capable de produire les impressions que nous éprouvons. Quelles qu'elles soient, les idées qui occupent la conscience ont une valeur représentative. En reprenant pour son compte la distinction des qualités premières et des qualités secondes, Condillac n'ajoute rien aux analyses de Locke : pour lui, comme pour son maître, toute sensation est l'image, quelquefois ressemblante, mais plus souvent inadéquate, d'une réalité extérieure.

Au total, deux principes extrêmement simples lui servent de point de départ : l'un, suivant lequel toutes les connaissances humaines dérivent de l'expérience sensible ; l'autre, d'après lequel cette expérience est elle-même représentative des choses. L'un comme l'autre, ces deux principes sont empruntés à Locke, dont ils résument les thèses essentielles. S'appuyant dès lors sur ces affirmations, Condillac va s'efforcer d'expliquer par elles l'entendement tout entier. Mais, là aussi, la tâche est aisée, car il lui suffit encore de suivre les analyses, où Locke expose le développement des principales opérations de la pensée. Aussitôt après avoir souligné l'origine sensible des idées, Locke s'était attaché à faire voir de quelle manière les facultés les plus simples de l'es-

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. VIII, § 22, p. 94.

prit en doivent naître. La perception apparaissait d'abord, dès le moment où l'esprit, qui demeure purement passif, ne pouvait éviter d'apercevoir les impressions dont il était frappé. Puis, c'était la mémoire, dont le rôle consistait à réveiller les idées acquises par sensation ou réflexion, afin de les pouvoir utiliser à nouveau selon les besoins de la vie. De là se formaient entre les idées toutes sortes de distinctions, de comparaisons et de rapprochements, qui finissaient par étendre les opérations de la pensée et dont découlaient en définitive toutes les facultés de l'entendement. Certes, bien des précisions manquaient encore, et notamment quelque incertitude subsistait sur la nature des facultés en question et sur leur mode de développement. Mais, si brèves que fussent ces indications, elles étaient précieuses. Condillac les reprend donc, et, pour l'essentiel, il suit l'esquisse que Locke avait tracée : le souci de rigueur est assurément plus vif chez lui ; mais la ligne générale du développement n'est pas modifiée.

Effectivement, la perception n'est pour lui que « l'impression occasionnée dans l'âme par l'action des sens »¹. Il suffit, comme l'avait déjà dit Locke, qu'un objet agisse sur l'organe approprié, pour qu'en prenant connaissance de la modification produite, l'esprit perçoive ce qui le frappe : la sensation devient alors perception. Toutefois les caractères de cette perception peuvent varier à l'infini. Il arrive, par exemple, que celle-ci s'efface aussitôt après sa venue. Elle pâlit alors, au point de paraître s'évanouir ; elle semble échapper à l'esprit : et cependant, malgré son affaiblissement, elle tient toujours à la pensée consciente. Pour montrer qu'elle en fait encore partie, Condillac s'engage en de longues discussions, où il soutient, contre la théorie leibnizienne

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. II, ch. I^{er}, § 1^{er}, p. 38.

des perceptions obscures, l'identité de la perception et de la conscience. Il essaie de faire voir, en s'appuyant sur les faits, que partout ces facultés s'accompagnent : sans doute, la conscience n'est parfois qu'une lueur fort brève ; mais sans elle point de perception, car l'existence d'une perception sans conscience supposerait qu'on pût percevoir sans apercevoir. Aux yeux de Condillac, il existe seulement des cas où nous oublions ce que nous avons senti, aussitôt après l'avoir perçu : nous nous imaginons alors n'avoir pas eu connaissance de la perception subie ; mais, puisque nous restons capables, comme dans la lecture, d'utiliser ce que nous croyons n'avoir jamais connu, nous n'en avons perdu en fait que le souvenir. Tout porte à croire qu'il y a une simple différence de degré entre avoir conscience et percevoir : normalement, l'impression sensible avertit l'âme de sa présence, et c'est la conscience ; mais, dans la perception pure, il ne subsiste qu'une impression immédiate. Au plus bas degré se trouve une conscience réduite à un instant. Inversement, d'ailleurs, il arrive que la perception prenne une importance telle, que l'esprit tout entier en est occupé. En ce cas, la conscience que nous prenons d'une sensation particulière devient si vive, que toute autre sensation se trouve exclue de la pensée : c'est ce qu'on appelle être attentif. Il ne faut voir en cet état qu'une intensité plus grande du précédent : l'attention ne constitue pas une opération nouvelle ; elle se rattache directement à la conscience, et elle en exprime le plus haut degré. La perception privilégiée est désormais la seule, dont on paraisse avoir conscience. De la perception la plus simple jusqu'à l'attention, toute une série d'intermédiaires peuvent être ainsi conçus ; mais ceux-ci ne font que traduire une même chose : l'impression plus ou moins forte que les objets font sur l'esprit.

De cette perception quelque chose subsiste toujours, même après la première impression : et de là vient la

réminiscence. Toute perception finit, en effet, par se lier « avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport » ¹. Il suffira donc que la perception se renouvelle, pour que nous ayons conscience d'éprouver une impression que nous avons déjà ressentie : en ce cas, dit Condillac, « non seulement la conscience nous donne connaissance de nos perceptions, mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit souvent que nous les avons déjà eues, et nous les fait connaître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur variété et leur succession, un être qui est constamment le même *nous* » ². Cette réminiscence peut cependant s'accomplir de façon très inégale : le sentiment de notre être, qui met en nous une certaine continuité, permet à plusieurs perceptions de s'associer ; mais l'évocation, qui les rappelle, est susceptible de revêtir des formes assez différentes. Il est ainsi des cas, où les perceptions anciennes ne peuvent être entièrement réveillées. « Tous nos efforts se bornent à en rappeler le nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accompagnées, et une idée abstraite de perception... Qu'on songe, par exemple, à une fleur dont l'odeur est peu familière ; on s'en rappellera le nom, on se souviendra des circonstances où on l'a vue, on s'en représentera le parfum sous l'idée générale d'une perception qui affecte l'odorat ; mais on ne réveillera pas la perception même » ³. Alors, il y a simplement mémoire. Dans d'autres circonstances, l'impression primitive reprend, au contraire, toute sa fraîcheur. On parvient à retrouver, avec la plus grande netteté, la perception qu'on avait eue, et l'image s'en retrace comme à la vue de l'objet lui-même. « Quelquefois, par exemple, c'est assez d'entendre le nom d'une chose, pour se la repré-

¹ *Ibid.*, § 15, p. 51.

² *Ibid.*, p. 51-52.

³ *Ibid.*, Ch. II, § 18, p. 56.

senter comme si on l'avait sous les yeux » ¹. On parle, en ce cas, d'imagination. Entre l'imagination et la mémoire il y a d'ailleurs ceci de commun que l'une et l'autre rappellent des idées qui ont été acquises depuis longtemps. Encore une fois, cette évocation peut comporter des modalités différentes et s'accomplir avec plus ou moins de profondeur : toujours est-il qu'elle reste un simple prolongement de la perception.

Perception, conscience, attention, réminiscence, mémoire, imagination, toutes ces facultés ne sont, aux yeux de Condillac, que des transformations successives de la sensation. De proche en proche, tous les termes de la série se ramènent les uns aux autres. Certes, en ces analyses, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* révèle une certaine originalité. On y trouve une finesse d'observation et un souci des nuances, qu'on ne rencontrait pas, du moins au même degré, dans l'œuvre de Locke. Ainsi Condillac s'efforce de distinguer la mémoire et l'imagination ; pour étudier le sentiment de conscience, il cherche des exemples variés et concrets. Chez lui, le goût du détail et de la précision se rencontre à chaque page. Mais, en même temps, un effort extraordinaire est fait pour obtenir une systématisation complète. Locke s'était borné à noter les caractères les plus apparents des différentes opérations de l'esprit, sans s'interroger longuement sur leurs rapports. Au contraire, Condillac essaie de mettre en lumière le lien qui rattache chaque faculté nouvelle à la précédente ; il veut faire voir par quelles transitions on passe de l'une à l'autre. Il donne donc à son œuvre une rigueur que n'avait pas l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Et, pourtant, le dessein général qu'il poursuit est exactement celui de Locke. Malgré quelques divergences de forme, il reprend, en ce qu'elles ont

¹ *Ibid.*, § 17, p. 55.

d'essentiel, toutes les thèses du philosophe anglais. Son rôle est celui d'un disciple qui, refaisant l'œuvre du maître, suit un plan tracé d'avance et reproduit, en y apportant quelques précisions d'importance secondaire, des développements déjà donnés. Dans la suite, sa personnalité véritable apparaîtra ; mais, aux premières pages du livre, elle est encore voilée.

*
* *

Cependant, Condillac ne peut suivre jusqu'au bout la voie où Locke s'est engagé. Certes, il affirme que toute connaissance vient de l'expérience sensible ; il pense que la sensation est représentative des choses ; il rattache enfin aux données des sens les opérations élémentaires de l'esprit. Mais, pour accepter ensuite les explications que Locke a proposées touchant les idées les plus complexes de l'entendement, il devrait renoncer aux exigences que l'idéal newtonien impose, et il s'y refuse. Il trouve qu'à cet égard l'œuvre de Locke est vague, incomplète et décevante, parce qu'elle fait appel à des principes nouveaux. Plutôt que de s'en inspirer, il préfère donc s'attaquer, seul, au problème irritant, qu'à ses yeux nul n'a su résoudre.

En vérité, Locke ne s'était guère soucié de certaines incohérences. Ses principes paraissaient fort nets : point d'idées innées ; tout dérive de l'expérience : ils semblaient, en somme, définir l'empirisme le plus pur. Mais cette rigueur et cette simplicité n'étaient qu'apparentes : car, sous des noms différents, Locke avait réintroduit, en fait, ce qu'il avait d'abord solennellement condamné. L'étude de la perception l'avait déjà conduit à assouplir sa thèse initiale. Il s'était, en effet, refusé à ne voir dans la sensation qu'un état passif, où l'âme est comparable à la cire qui reçoit l'empreinte d'un cachet. Malgré les difficultés qui en devaient résulter pour l'empirisme, il

avait reconnu dans toute perception l'existence d'une secrète activité de l'esprit, par laquelle des jugements, souvent inconscients, viennent se mêler aux impressions subies. Si nous plaçons devant nos yeux un corps rond, avait-il dit, l'image qui doit s'imprimer dans notre esprit est celle d'un cercle plat; mais, comme nous avons eu l'occasion d'observer assez souvent quelle figure se dessine en nous lorsque nous sommes en face d'un tel corps, « nous mettons aussitôt, à la place de ce qui nous paraît, la cause même de l'image que nous voyons » ¹. Nous finissons par joindre à la vision un jugement que nous confondons avec elle : certes, nous croyons tous que nous voyons la rondeur du corps en question; mais, en réalité, nous ne faisons qu'une inférence, « en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel » ². C'est ce que montre admirablement l'analyse du problème posé par Molyneux. Celui-ci avait supposé un aveugle de naissance, sachant distinguer par le toucher un cube d'une sphère, et il avait imaginé une opération chirurgicale, susceptible de rendre brusquement la vue à cet aveugle : la question avait été de savoir si la vue permettrait de distinguer désormais, sans l'aide du toucher, le cube et la sphère. Molyneux ne l'avait pas cru, et Locke lui avait donné raison : « bien que cet aveugle ait appris par expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas encore, que ce qui affecte son attouchement de telle ou telle manière, doive frapper ses yeux de telle ou telle manière, ni que l'angle avancé d'un cube qui presse sa main d'une manière inégale, doive paraître à ses yeux tel qu'il paraît dans le cube » ³; ce qui lui manque, c'est de pouvoir éclairer

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. IX, § 8, p. 99.

² *Ibid.*, p. 99.

³ *Ibid.*, p. 99-100.

les images que la vue lui donne, par les enseignements que le toucher seul est capable de lui fournir : il n'a pas encore l'habitude de juger des perceptions d'un sens par celles d'un autre sens. Locke avait entendu signifier par là que la perception n'est pas simple, et qu'à toute sensation l'entendement ajoute une impression ou un souvenir, qui s'incorpore à la donnée brute primitivement recueillie. En énonçant pareille affirmation, il avait été animé très évidemment du souci de décrire avec exactitude le mécanisme des opérations psychologiques. Il avait cependant méconnu l'esprit de sa doctrine. Pour expliquer l'obscur travail de la pensée qui interprète la sensation, il avait admis l'existence d'une activité propre à l'entendement ; il avait invoqué une puissance, qui ne pouvait se ramener tout entière aux données de l'expérience sensible ; il avait fait appel à un principe mystérieux et nouveau.

La même inconséquence éclatait d'ailleurs, mais plus grave encore, dans l'explication des idées complexes. Locke avait noté que l'esprit commence par recevoir des idées simples de la sensation et de la réflexion. Mais, d'après lui, ces idées devaient être considérées comme des matériaux, que l'entendement a pour fonction de mettre en œuvre : en s'appuyant sur ces idées, l'esprit en forme d'autres, qui paraissent plus riches ; il en élabore qui sont composées, et dont il assure par sa seule force toute la cohésion. Les notions abstraites, sur lesquelles discutent les philosophes, ne sont, elles-mêmes, que des synthèses d'idées simples. En maints passages Locke était revenu sur ce point. Dès le début du deuxième livre, il s'était exprimé avec toute la clarté désirable : « lorsque l'entendement a une fois reçu ces idées simples, il a la puissance de les répéter, de les comparer, de les unir ensemble, avec une variété presque infinie, et de former par ce moyen de nouvelles idées

complexes, selon qu'il le trouve à propos » ¹. Abordant plus tard l'analyse des idées complexes, il n'avait pas craint de se répéter : « quoique l'esprit soit purement passif dans la réception de toutes ses idées simples, il produit néanmoins de lui-même plusieurs actes par lesquels il forme d'autres idées, fondées sur les idées simples qu'il a reçues » ²; « lorsqu'il a une fois acquis ces idées simples, il n'est pas réduit à une simple contemplation des objets extérieurs qui se présentent à lui, il peut encore, par sa propre puissance, joindre ensemble les idées qu'il a acquises, et en faire des idées complexes, toutes nouvelles, qu'il n'avait jamais reçues ainsi unies » ³. Locke avait reconnu par là l'existence d'une activité spirituelle indépendante des données sensibles. On pouvait donc l'accuser d'inconséquence, puisque, après avoir dit que tout en l'homme a sa source dans l'expérience, il avait fait appel à une puissance mystérieuse et inexpliquée. Bref, le projet qui avait donné naissance à l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* pouvait sembler original et fort; mais l'exécution ne répondait pas aux promesses. Par manque de fermeté peut-être, mais plutôt à cause d'un sens aigu du concret, qui lui avait fait oublier la logique du système, pour décrire plus fidèlement le réel, Locke avait développé des explications vagues et peu satisfaisantes; malgré un désir sincère de ramener l'entendement tout entier aux seules données des sens, il n'avait pu définir clairement l'origine des facultés les plus hautes de l'esprit : l'œuvre qu'il avait laissée révélait à tout observateur impartial un certain flottement de la pensée.

Condillac en devait être frappé. Chez lui, le besoin de

¹ *Ibid.*, Liv. II, ch. II, § 2, p. 75.

² *Ibid.*, Liv. II, ch. XII, § 1^{er}, p. 117.

³ *Ibid.*, § 2, p. 118.

rigueur était trop vif, pour qu'il pût se satisfaire des descriptions où Locke s'était complu : aussi en dénonce-t-il, avec une impitoyable lucidité, toutes les obscurités et toutes les incertitudes. L'idée de Locke, suivant laquelle nous mêlons à nos perceptions « certains jugements dont nous n'avons nulle conscience » ¹, lui paraît une erreur, et il consacre à la réfutation qu'il en donne un chapitre entier de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Il ne conçoit pas que l'esprit puisse se représenter la sensation d'une manière autre qu'elle n'est en elle-même ; il ne voit pas pourquoi quelque chose s'y ajouterait à notre insu : l'expérience lui montre que les sens nous font saisir immédiatement les choses comme nous les sentons, et, par suite, les jugements, auxquels Locke a eu recours, lui semblent n'avoir jamais existé. Il a, du reste, ses raisons, pour être sceptique. Habituellement, n'est-il pas impossible de nous faire prendre conscience de pareils jugements ? Ne faut-il pas avouer par conséquent que rien ne nous autorise à croire que nous les formions effectivement ? Si nous les formulions, d'ailleurs, les confondrions-nous avec la sensation ? Ne distinguerions-nous pas sans peine entre ce qui est objet de perception et ce qui est jugement personnel ? N'y aurait-il pas toujours une différence radicale entre ce qui viendrait de nous et ce qui viendrait des choses ? Au reste, pour expliquer que l'homme sache comment les images des choses sont altérées par la connaissance qui en est prise, ne devrait-on pas supposer en l'entendement des notions que fort peu d'esprits sont capables d'acquérir ? Autant dire que tous les sens donnent directement et par eux-mêmes tout ce qu'ils apportent. Au moment de la perception, l'esprit n'accomplit aucun travail particulier,

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. VI, § 1^{er}, p. 232.

pour joindre à ce qui lui paraît des enseignements tirés d'ailleurs ; chaque donnée sensible se suffit. Le problème posé par Molyneux peut donc se résoudre assez simplement. Locke a eu tort de penser, qu'après avoir recouvré la vue, l'aveugle ne distinguerait pas un cube d'une sphère sans l'aide du toucher. En fait, rien ne se mêle à la vue, et l'aveugle doit, par conséquent, percevoir d'une façon normale les objets placés devant lui. Sans doute, en ouvrant les yeux, il ne jouit pas aussitôt du spectacle que produit le jeu des lumières et des ombres : seule la réflexion peut le lui découvrir. Mais, pour notre part, lorsque nous regardons un tableau complexe, ne devons-nous pas, nous aussi, fournir un certain effort ? Ne sommes-nous pas obligés d'en considérer toutes les parties les unes après les autres ? Est-il étonnant, après cela, que l'aveugle, dont les yeux viennent de s'ouvrir, ait besoin d'un instant d'attention, pour distinguer les images qu'il perçoit ? Il lui faut du temps ; mais, s'il analyse soigneusement ce qu'il voit, il discernera vite la sphère et le cube : il les distinguera, « puisqu'il y reconnaîtra les mêmes idées qu'il s'en était faites par le toucher »¹. A vrai dire, Condillac doit avouer que sa thèse est contraire aux enseignements que certaines expériences paraissent apporter. Il rappelle notamment l'opération faite en 1728 par le chirurgien anglais Cheselden sur un aveugle de naissance : un compte rendu en avait été publié dans les *Philosophical Transactions*, et Voltaire l'avait ensuite relaté dans ses *Éléments de la philosophie de Newton* ; le cas était donc connu. C'était celui d'un jeune homme, à qui Cheselden avait levé les cataractes. Quand l'opération eut été faite et qu'elle eut réussi, ce jeune homme vit la lumière pour la première fois ; mais son attitude et ses réponses parurent confirmer l'opinion de Molyneux et de Locke. « Tout ce qu'il

¹ *Ibid.*, § 14, p. 249.

voyait lui semblait d'abord être sur ses yeux, et les toucher comme les objets du tact touchent la peau. Il ne pouvait distinguer ce qu'il avait jugé rond à l'aide de ses mains, d'avec ce qu'il avait jugé angulaire, ni discerner avec ses yeux si ce que ses mains avaient senti être en haut ou en bas, était en effet en haut ou en bas » ¹. En dépit de ces difficultés, Condillac ne renonce pas cependant à son explication. Il reconnaît que le malade opéré par Cheselden éprouve quelques difficultés à percevoir les objets par la vue sans le secours du toucher. Mais, d'après lui, de pareils tâtonnements ne doivent pas s'expliquer par l'absence de perceptions acquises ; ils tiennent à un manque d'exercice des muscles de l'œil. L'effort d'adaptation, qui est nécessaire pour voir distinctement les choses, ne peut être accompli rapidement, et tout un travail de rééducation s'impose : de là les hésitations observées. Condillac maintient, en définitive, que Locke a commis une erreur, en faisant intervenir, sans raison, des jugements inconscients. Berkeley n'a fait ensuite qu'aggraver cette erreur : en soutenant que même pour le clairvoyant la vue ne donne pas les notions de grandeur et de distance, mais les suggère seulement par l'intermédiaire des impressions tactiles, il a fait appel, lui aussi, à l'existence de jugements obscurs, dont on n'aurait pas conscience, et il mérite, par suite, le même reproche que Locke. Bref, nulle activité de l'esprit ne se mêle à la sensation.

Dans l'exercice des facultés les plus hautes de l'entendement, il n'en apparaît pas davantage. Certes, Condillac ne pense pas que les idées acquises par sensation et réflexion flottent isolées dans la conscience, sans pouvoir se joindre ; il est, au contraire, un de ceux qui ont

¹ Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, Part. II, ch. VII ; éd. Beuchot, t. XXXVIII, p. 118.

insisté avec le plus de force sur la liaison des idées. Il considère que les états de conscience sont susceptibles de se grouper de telle manière qu'ils paraissent ensuite ne plus pouvoir se séparer. Locke avait déjà décrit cette association des idées; mais Condillac revient sur ce sujet. D'après lui, toute association dépend de l'attention que nous avons donnée à nos idées, quand elles se sont présentées ensemble pour la première fois. Or, notre attention est dominée par nos passions, notre tempérament ou nos besoins, et, avant tout, elle fait penser à ce qui s'y rapporte. C'est dire qu'elle lie entre elles les idées, en fonction de l'intérêt que celles-ci présentent pour l'action. « A un besoin est liée l'idée de la chose qui est propre à le soulager; à cette idée est liée celle du lieu où cette chose se rencontre; à celle-ci, celle des personnes qu'on y a vues; à cette dernière, les idées des plaisirs ou des chagrins qu'on en a reçus, et plusieurs autres. On peut même remarquer qu'à mesure que la chaîne s'étend, elle se soudivise en différents chaînons; en sorte que, plus on s'éloigne du premier anneau, plus les chaînons s'y multiplient. Une première idée fondamentale est liée à deux ou trois autres; chacune de celles-ci à un égal nombre, ou même à un plus grand, et ainsi de suite » ¹. Le lien qui s'établit ainsi entre les idées n'est pas toujours d'une égale force: parfois, il reste lâche, et les souvenirs ne sont pas évoqués suivant un plan rigoureux; parfois aussi, le lien qui les unit devient si étroit et si fort, que rien ne le peut briser. Divers groupements s'ébauchent, en tout cas, plus ou moins stables et plus ou moins solides. « Ainsi de toutes nos connaissances, il ne se formerait qu'une seule et même chaîne, dont les chaînons se réuniraient à certains anneaux, pour se séparer à d'autres » ². Rien ne naît

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. II, ch. III, § 29, p. 67-68.

² *Ibid.*, § 30, p. 68.

pourtant de ces associations. Aux yeux de Condillac, la pensée y demeure, en effet, absolument passive. Il ne dépend pas d'elle d'unir comme elle l'entend certaines idées : les liaisons qui se forment entre celles-ci sont purement accidentelles, et nulle faculté de synthèse ne les détermine ; il faut attendre que d'elles-mêmes elles s'établissent. Si l'on veut se rappeler des idées qu'on s'est rendu familières, il est assurément possible de donner son attention à quelques-unes des idées fondamentales, auxquelles elles sont liées. « Cela se peut toujours, puisque, tant que nous veillons, il n'y a point d'instant où notre tempérament, nos passions et notre état n'occasionnent en nous quelques-unes de ces perceptions que j'appelle fondamentales » ¹. Mais les idées ainsi rappelées se rattachent nécessairement à nos besoins : elles sont dominées par eux, et, par suite, dépendent des circonstances extérieures plus que de nous. De ce fait, l'association des idées ne joue donc qu'un rôle assez restreint. Plus exactement, elle groupe des impressions passées en des combinaisons, qui sont produites au hasard, et qui enrichissent tout au plus la mémoire ou l'imagination. Quant à déterminer l'apparition de facultés nouvelles, elle y est impuissante. Pour effectuer une synthèse originale d'idées simples, il faudrait que l'association des idées fût produite volontairement par l'intelligence seule, alors qu'en fait elle n'est due qu'à un ensemble de conditions extérieures, purement fortuites. L'esprit n'est pas maître d'user à sa guise de ces associations ; il en est plutôt l'esclave : aussi, pour s'élever à la réflexion, l'homme n'y peut trouver aucun secours. Sur ce point encore, Locke s'est lourdement trompé : l'entendement n'a pas la puissance de comparer et d'unir par lui-même, avec une variété presque infinie, les idées qu'il a reçues ; tout au plus, certaines d'entre elles s'as-

¹ *Ibid.*, § 31, p. 69.

semblent naturellement ; mais nul effort voulu ne préside à cette association, et, partant, nulle faculté de réflexion n'en peut naître. La position de Condillac est finalement très claire. Il se refuse à croire en l'existence d'une activité mystérieuse de l'esprit. Il estime que la sensation est simple, et la liaison des idées, toute machinale. Supposer en l'esprit quelque puissance obscure, comme l'a fait Locke, revient à nier les principes mêmes de l'empirisme et, de ce point de vue, ne doit conduire qu'à des inconséquences.

Cette logique impitoyable soulève pourtant un grave problème. Pour Locke, toute difficulté avait disparu, dès le moment où il avait été admis que l'entendement a le pouvoir de combiner entre elles les idées simples de la sensation et de la réflexion. Il avait été facile d'expliquer par cette faculté de synthèse la formation des connaissances abstraites, auxquelles l'homme peut s'élever. Et tel est effectivement le genre de solution, qui avait été développé dans *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Mais Condillac sait d'avance que toute tentative analogue lui est interdite. Ayant reproché à Locke d'avoir admis, contre ses principes, l'existence d'un pouvoir d'initiative propre à l'esprit, il ne peut rendre compte, du moins de la même manière, de toutes les connaissances humaines. La nécessité d'une explication nouvelle s'impose. Et nul moyen, pour Condillac, d'y échapper. Jusqu'à présent, il s'est contenté de décrire un certain nombre de facultés élémentaires, directement issues de la sensation, et où l'entendement est tout à fait passif. Dans l'exercice de ces facultés, l'homme n'est pas son maître et ne peut préluder, par une méditation consciente et voulue, à quelque œuvre d'intelligence. Il reste donc à expliquer encore la naissance de la réflexion volontaire et l'épanouissement des facultés les plus hautes de la pensée. Et là, force est bien de trouver une solution, qui diffère de celles que

les philosophes ont proposées. Il est impossible, encore une fois, de recourir au procédé de Locke, et de ne voir en l'intelligence qu'une combinaison, faite par nous, d'idées simples : ce serait, nous le savons, tomber dans l'incertitude et l'incohérence. Il est impossible également d'abandonner la voie suivie jusqu'à maintenant, et de renoncer à faire de l'intelligence un produit de la sensation, pour lui laisser le caractère inexplicable et mystérieux d'un don gratuit : ce serait renier l'idéal, dont la science newtonienne a montré la grandeur. Aussi, le problème est grave. Il faut corriger l'œuvre de Locke, la débarrasser des contradictions qu'elle implique et lui donner une rigueur scientifique qu'elle n'a pas. Mais, comment expliquer les facultés les plus hautes de l'esprit, sans faire intervenir un principe actif?

Par l'invention du langage, répond Condillac. Si l'homme a l'usage de quelques mots, il se rend maître de ses souvenirs, et, par conséquent, il devient capable de réflexion. Supposons, en effet, qu'il imagine des signes très simples, auxquels soient liées certaines idées. Alors, il ne se laisse plus entraîner au hasard des impressions que les choses font sur lui ; il domine ses sentiments. Pouvant disposer comme il l'entend des signes du langage, il acquiert sur ses idées un empire immense, car, en agissant sur un signe déterminé, il atteint du même coup la chose signifiée qui lui est unie. Bref, « par le secours des signes qu'il peut rappeler à son gré, il réveille, ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées » ¹. Les idées de l'entendement sont ainsi susceptibles d'être toutes évoquées. Les signes ne peuvent-ils pas s'appeler les uns les autres à l'infini, et, par suite, les souvenirs les plus reculés ne finissent-ils pas par reparaitre dans la conscience, après quelque détour? Rien ne doit venir arrêter cette évoca-

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, sect. II, ch. IV, § 46, p. 86.

tion. En tout cas, par elle l'homme devient maître de son attention. Tandis que les animaux sont esclaves des impressions qui les occupent, il peut y échapper ; en dirigeant son attention, il introduit dans sa vie mentale un vrai pouvoir de réflexion. Une voie s'ouvre, pour lui, vers de nouveaux progrès.

Mais, à cet égard, tout langage n'a pas même valeur. A maintes reprises Condillac en fait la remarque, et chaque fois il a soin de distinguer trois sortes de signes : « 1° les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, en sorte qu'ils sont propres à les réveiller ; 2° les signes naturels, ou les cris que la nature a établis pour les sentiments de joie, de crainte, de douleur, etc. ; 3° les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées » ¹. Les deux premières espèces de signes ne peuvent être, en fait, d'aucun secours. Les signes accidentels dépendent exclusivement de causes extérieures, étrangères à nous, sur lesquelles par définition nous ne pouvons rien. Nous ne disposerons donc jamais de ces signes, de manière à retrouver par nous-mêmes ce à quoi ils furent associés ; nous devons attendre le hasard. Or, pour les mêmes raisons, les signes naturels seront sans intérêt. Eux aussi dépendent de causes, dont nous ne disposons pas, puisqu'il faut d'abord éprouver le sentiment, dont ils ne sont que la conséquence. C'est dire qu'avec eux nous ne sommes pas encore capables d'éveiller suivant notre caprice tous nos souvenirs. « Nous ne saurions nous rappeler une chose qu'autant qu'elle est liée par quelqueendroit, à quelques-unes de celles qui sont à notre disposition. Or un homme qui n'a que des signes accidentels et des signes naturels, n'en a point qui soient à ses ordres.

¹ *Ibid.*, § 35, p. 75.

Ses besoins ne peuvent donc occasionner que l'exercice de son imagination » ¹. Seuls les signes d'institution rendent un réel service. Cet avantage leur vient de ce que nous les avons volontairement élaborés. Grâce à cette indépendance, nous en sommes les maîtres : c'est nous qui les manions. Par eux, il est donc possible de rappeler sans peine les souvenirs de choses passées. D'un ou deux mots, qu'il suffit de prononcer, les idées auxquelles nous ne songions plus redeviennent notre propriété ; sur le monde et sur nous nous avons un pouvoir nouveau.

Que telle soit bien la puissance des signes d'institution, c'est en effet ce que montre l'étude même des idées. Déjà pour des idées tout à fait simples, il arrive que nous ne sachions pas nous rappeler nos impressions propres, mais seulement les noms par lesquels nous les désignons. « Ce n'est même que par la liaison qu'elles ont avec ces signes, que l'imagination peut les réveiller à notre gré » ². En ce cas, le rôle du langage est donc considérable. Mais il le devient davantage, quand l'esprit ne peut plus « se retracer une grande quantité d'idées, pour en faire tout à la fois le sujet de sa réflexion » ³, et qu'il lui faut en considérer plusieurs ensemble. L'aide du langage est alors précieuse. Le mot permet de réunir différentes idées sous un même signe, et de les considérer comme si elles n'étaient réellement qu'une notion simple. Si nous considérons, par exemple, un corps quelconque, nous lui découvrons rapidement un certain nombre de qualités, que nous énumérons les unes après les autres. Mais, devant la difficulté où nous nous trouvons pour les saisir toutes ensemble par la pensée, nous inventons un mot, et nous y atta-

¹ *Ibid.*, § 39, p. 78-79.

² *Ibid.*, Part. I^{re}, sect. IV, ch. I^{er}, § 6, p. 179.

³ *Ibid.*, p. 179.

chons le souvenir des qualités que nous avons perçues séparément. Il nous suffit par la suite de prononcer le mot en question : nous nous souvenons aussitôt de toutes les idées, que nous avons vu coexister. Par le mot qui les rassemble, nos impressions forment une unité nouvelle, comparable à celle de l'objet où se réunissent les qualités perçues. Mais quelquefois la nécessité des signes est plus sensible encore. Comment pourrions-nous concevoir, par exemple, certaines notions juridiques ou morales, si nous ne les rattachions à des mots ? Pour fixer ces notions et en déterminer le sens exact, il est nécessaire de définir les éléments qui les composent, tout en affirmant la cohésion de l'ensemble. Or, seuls les termes du langage en fournissent le moyen. Dans toutes nos connaissances il en est ainsi comme en mathématiques : on ne conçoit pas que l'esprit puisse opérer directement sur des nombres, sans utiliser les signes qui les représentent ; de même, on n'imagine pas que l'entendement réfléchisse à quelque sujet que ce soit, sans créer des mots qui fixent les idées.

Bien des faits le prouvent, car chaque fois que le langage fait défaut, l'incapacité de s'élever jusqu'à la réflexion devient flagrante. Condillac cite à ce propos l'histoire d'un jeune homme, sourd et muet de naissance, mais qui, par un hasard inespéré, apprit à entendre, et finit par parler comme tout le monde. « Des théologiens habiles l'interrogèrent sur son état passé, et leurs questions principales roulèrent sur Dieu, sur l'âme, sur la bonté ou la malice morale des actions » ¹. Cependant, « il ne parut pas avoir poussé ses pensées jusque-là » ² : il n'attachait aucun sens aux pratiques religieuses, qu'on lui faisait accomplir ; l'idée de la mort ne lui était jamais venue ; de toutes les choses qu'il avait observées,

¹ *Ibid.*, Ch. II, § 13, p. 189.

² *Ibid.*, p. 189.

il ne tirait aucune réflexion ; bref, il ne pensait qu'autant qu'il y était forcé par les objets extérieurs. Il n'était attiré que par les impressions du moment et ne songeait aux choses « que quand il en avait une perception actuelle » ¹. Il en était de lui comme de tout homme qui se laisse aller au rêve et s'abandonne : des jours s'écoulaient ainsi qu'un instant ; on éprouve des milliers de fois la même sensation, sans s'apercevoir qu'on revient à des sentiments déjà connus ; faute de guider son attention on ne réfléchit pas. Si ce jeune homme, dont le cas intéresse Condillac, avait pu disposer des signes du langage, il ne serait pas demeuré si longtemps dans une telle léthargie. Quand il eut appris à parler, il fit, en effet, d'immenses progrès et sut s'élever très rapidement jusqu'aux connaissances moyennes d'un homme de son âge. Il eut l'occasion d'éveiller, à l'aide des mots, les idées qu'il avait acquises, et d'exercer son attention ; il sortit enfin de son assoupissement. C'est dire que seul le langage lui avait manqué. Aussi faut-il avouer que seul l'usage des signes peut donner aux opérations de l'esprit leur développement complet.

Les hypothèses de Locke sur la formation des idées complexes s'avèrent en tout cas inutiles : mieux que toute faculté de synthèse, l'emploi des signes artificiels explique la formation de ces idées. Par l'invention du langage l'entendement s'ouvre à des connaissances sans cesse plus hautes, et toutes les facultés de l'esprit s'épanouissent de façon régulière. Mais là précisément gît une difficulté nouvelle. Si l'usage des signes est pour la pensée une aide sans pareille, cet usage, à son tour, d'où vient-il ? Ne suppose-t-il pas un pouvoir de réflexion, de même que la réflexion supposait le langage ? « Il semble, dit Condillac, qu'on ne saurait se servir des signes d'institution, si l'on n'était pas déjà

¹ *Ibid.*, § 15, p. 191.

capable d'assez de réflexion pour les choisir et pour y attacher des idées : comment donc, m'objectera-t-on peut-être, l'exercice de la réflexion ne s'acquerrait-il que par l'usage de ces signes » ¹. Langage et réflexion s'impliquent, en somme, mutuellement. Comment l'un peut-il donc expliquer l'autre ? Pour justifier la thèse qu'il développe, Condillac se voit désormais dans la nécessité de définir l'origine du langage. Il lui faut notamment chercher si l'ébauche s'en trouve dans les facultés élémentaires de l'esprit. Considérer le langage comme un don mystérieux et purement gratuit, ce serait, en effet, renoncer à expliquer l'entendement par les seules données des sens. C'est pourquoi, s'il veut rester fidèle à son idéal, Condillac doit résoudre le problème de l'origine des langues, en ne faisant appel qu'aux facultés élémentaires, directement issues de la sensation.

Dans cet essai d'explication, il invoque d'abord l'influence du milieu social. C'est, en effet, parce qu'il vit avec ses semblables que l'homme est conduit à inventer des mots pour traduire ses sentiments. S'il vivait seul, entièrement isolé, au milieu d'une épaisse forêt par exemple, il n'aurait guère l'occasion d'imaginer un langage. A proprement parler, il n'y penserait même pas, ne pouvant rien concevoir qui ressemble à ce qu'on appelle un signe artificiel. Tout entier aux impressions que les objets feraient sur lui, il ne pourrait s'en souvenir qu'en se retrouvant dans les mêmes circonstances, et, par conséquent, il n'aurait nulle raison d'inventer un système de signes. Le besoin de communiquer avec autrui devient, au contraire, un stimulant : car, du jour où l'homme est en rapport avec d'autres hommes, il éprouve le désir de se faire comprendre ; tout au moins, il commence à en sentir l'intérêt. Certes, il

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, sect. II, ch. V, § 49, p. 90-91.

n'y a point de sa part une volonté claire et nettement arrêtée de construire une langue pour s'exprimer. Mais, le besoin de s'exprimer, qui naît de la vie sociale, favorise, chez lui, l'éclosion du langage. De là des tentatives, plus ou moins heureuses, inégalement réussies, mais qui finalement aboutissent à des systèmes extrêmement complexes de signes artificiels. Toutes les facultés de l'esprit y doivent jouer un rôle, et rien ne serait plus faux que de croire cette œuvre facile et simple ; mais, sans l'existence d'un milieu social, rien ne se ferait. Celui-ci est une condition indispensable de tout progrès : aussi Condillac dit-il de l'homme que « tant qu'il vivra sans aucun commerce avec le reste des hommes, il n'aura point occasion de lier ses idées à des signes arbitraires » ¹.

Mais la vie en société n'explique pas tout : Condillac le reconnaît volontiers, et ses efforts tendent à définir avec soin le mécanisme psychologique, dont dépend, en définitive, l'institution d'une langue. Au chapitre qui traite « de l'opération par laquelle nous donnons des signes à nos idées » ², et dont le contenu ne correspond pas tout à fait au titre, il indique brièvement le principe de l'opération par laquelle se constitue le langage : « cette opération résulte de l'imagination qui présente à l'esprit des signes dont on n'avait point encore l'usage, et de l'attention qui les lie avec les idées » ³. C'est donc du concours de deux facultés élémentaires que naît, d'après lui, l'invention des signes d'institution : l'imagination et l'attention. A la première, il appartient de suggérer l'image de ce qui deviendra un signe ; à la seconde, de donner à ces suggestions la valeur de symboles : mais, au total, l'opération s'achève d'une manière

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, sect. IV, ch. II, § 20, p. 197.

² *Ibid.*, Ch. I^{er}, p. 173-187.

³ *Ibid.*, p. 173.

purement mécanique. Or, en dépit de ces explications, Condillac développe ensuite des vues d'un caractère tout différent. Lorsqu'il aborde l'étude « de l'origine et des progrès du langage » ¹, il montre, en effet, que l'homme a commencé par s'exprimer au moyen d'un langage d'action, dicté par l'instinct seul. Ses sentiments se sont traduits d'une façon toute spontanée, par des gestes et des cris ; puis grâce à une espèce de sympathie contagieuse, l'émotion s'est répandue ; d'autres hommes ont senti passer dans leur âme des sentiments analogues, dont ils n'étaient pas toujours capables de prendre une conscience claire. Aucune volonté réfléchie n'intervint, pour choisir en connaissance de cause des moyens d'expression, ou pour induire un sens caché derrière des symboles perçus ; tout s'accomplit sous l'empire du besoin, dans l'action et par l'action. « Ainsi, par le seul instinct, ces hommes se demandaient et se prêtaient des secours. Je dis *par le seul instinct*, car la réflexion n'y pouvait encore avoir part. L'un ne disait pas : *il faut m'agiter de telle manière pour lui faire connaître ce qui m'est nécessaire, et pour l'engager à me secourir* ; ni l'autre : *je vois à ses mouvements qu'il veut telle chose, je vais lui en donner la jouissance* ; mais tous deux agissaient en conséquence du besoin qui les pressait davantage » ². A vrai dire, entre cette histoire, d'ailleurs très suggestive, des premiers balbutiements de l'homme et l'analyse tout abstraite qui précédait, le lien ne s'aperçoit pas tout de suite. Il existe, toutefois. Les signes naturels, issus du langage d'action, correspondent en effet aux matériaux que l'imagination fournit ; et l'attention, de son côté, n'est autre chose qu'une habitude, qui fait reconnaître à ces signes les sentiments éprouvés par autrui. Dire des hommes qu'« ils parvin-

¹ *Ibid.*, Part. II, sect. I^{re}, p. 257 et suiv.

² *Ibid.*, Part. II, sect. I^{re}, ch. I^{er}, § 2, p. 262.

rent insensiblement à faire, avec réflexion, ce qu'ils n'avaient fait que par instinct » ¹, c'est donc dire que, s'appuyant sur les données de leur imagination, ils s'accoutumèrent à lier à ces cris et à ces gestes les impressions qui y étaient exprimées d'une façon si sensible. Au reste, l'essentiel est de voir d'où vient le langage, et là-dessus Condillac n'a nulle hésitation : l'usage des signes, qui suppose seulement la liaison d'une image à une idée, ne requiert que l'emploi des facultés les plus simples de l'esprit, telles que les besoins de la vie pratique les ont constituées.

L'histoire littéraire en apporte une éclatante confirmation. Le langage ne s'est-il pas formé très lentement ? A l'origine, il se différenciait à peine des réactions de l'instinct ; il était encore tout proche du geste et du cri : et c'est pourquoi toute conversation était soutenue par des discours joués, où s'entremêlaient les mots et les actes. Dans la suite, une évolution se fit. Mais les manières primitives de s'exprimer ne disparurent point tout à fait : « la parole, en succédant au langage d'action, en conserva le caractère » ². Il fallut donc que la voix pût varier ses inflexions, en même temps que le geste s'y associait. De là chez les Anciens, et notamment dans la Grèce et à Rome, une prosodie qui participait, dans une certaine mesure, du chant : la phrase y était accentuée ; elle comportait une cadence ; bref, elle était faite en vue de la modulation et du mouvement. Le langage parlé, ou plus exactement déclamé, prolongeait les expressions spontanées de la nature. Plus tard, un divorce tendit à s'instituer. On vit le geste s'isoler et devenir à lui seul l'objet de tout un art : de là les pantomimes, et l'habitude, à Rome, de partager le chant et les gestes entre deux acteurs ; les mouvements, dont s'ac-

¹ *Ibid.*, § 3, p. 263.

² *Ibid.*, Ch. II, § 13, p. 273.

compagnait le discours, recevaient des règles, qui en faisaient un moyen nouveau d'expression. Les inflexions de la voix furent également recherchées pour elles-mêmes et donnèrent naissance à ce qui devint la musique. Mais la parole finit par se suffire, indépendamment du geste et du chant : la voix prit des inflexions plus douces ; les mouvements qui la soutenaient devinrent plus sobres. Les idées s'exprimèrent d'abord par des images, qui donnaient au style une couleur poétique ; puis la prose insensiblement s'établit. La langue actuelle était née. Comme le montre l'histoire, c'est cependant sous l'empire des besoins relatifs à l'action qu'elle s'est formée : là se trouve effectivement « le germe des langues et de tous les arts qui peuvent servir à exprimer nos pensées » ¹.

A cet égard, l'étude grammaticale des mots et de la phrase est également instructive. Les hommes commencèrent, en effet, par donner des noms aux objets dont ils étaient entourés. Mais, comme ils n'éprouvaient le besoin de se communiquer leurs idées que par rapport à l'action, ils s'habituèrent à déterminer celle-ci au moyen de signes particuliers, qui furent les verbes. Ils construisirent ainsi des phrases très simples. Le nom en fut le centre. Puis, de lui-même le verbe vint se placer après son régime, parce qu'il est naturel de désigner d'abord l'objet auquel se rapporte la pensée, quitte à souligner ensuite le sentiment ou l'action qu'il inspire. Le sujet de la phrase apparut enfin le dernier, pour éviter toute confusion. Toutes sortes de nuances furent exprimées ensuite et vinrent s'insérer dans le plan de la phrase primitive. On précisa les temps et les modes des verbes ; on distingua, grâce aux adjectifs, les différentes qualités sensibles des objets ; on définît progressivement conjugaisons et déclinaisons ; ne pouvant imaginer des noms

¹ *Ibid.*, Ch. XV, § 163, p. 456.

pour chaque objet particulier, on usa de termes généraux. La phrase acquit une plus grande souplesse, et, suivant les peuples, certains éléments s'en trouvèrent déplacés. Mais quelle que fût l'ampleur de ces progrès, la structure en resta ce qu'elle avait été. En somme, les mots s'étaient différenciés, puis organisés, en fonction des gestes et des mouvements de l'homme; et ce caractère, ils l'ont toujours conservé. En cela, le langage porte encore la marque de sa très humble origine.

La doctrine de Condillac sur le langage tient donc en deux points : c'est du langage que dépend l'apparition des idées complexes et, d'une manière générale, toute réflexion intelligente; mais, c'est de l'imagination, soutenue par l'attention, que dépend à son tour le langage. Pour expliquer le progrès des connaissances humaines et le développement de l'esprit, il est inutile d'avoir recours à quelque puissance mystérieuse indépendante des sens. Locke avait imaginé une faculté de synthèse, dont la fonction était de combiner les matériaux fournis par l'expérience. Mais, de telles hypothèses, qui réintroduisaient en fait un certain innéisme, ne doivent recueillir que le mépris, estime Condillac. Plus exactement, précise-t-il, ni les « jugements qu'on a attribués à l'âme sans fondement » ¹, ni l'activité spirituelle dont on a parlé, n'existent. L'origine des connaissances humaines est plus simple. Il faut la chercher dans le langage, et, par delà celui-ci, dans les facultés élémentaires de l'esprit, c'est-à-dire en dernière analyse dans la sensation. En faisant du langage un prolongement de l'imagination et de l'attention, on se donne le moyen de passer de l'idée simple à l'idée complexe. Puis, en faisant de l'idée complexe un produit naturel du langage, on effectue réellement ce passage. Une continuité parfaite se trouve dès lors établie entre toutes les opérations de l'entende-

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, sect. IV, p. 232.

ment, et tout s'enchaîne d'une façon logique. Par cette théorie nouvelle du langage, les obscurités de la thèse de Locke sont enfin dissipées ; le développement de la vie psychologique prend une rigueur absolue.

A vrai dire, Condillac trouvait dans l'œuvre même de Locke certains éléments de sa propre doctrine. Au troisième livre de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, le problème du langage avait été abordé pour lui-même, et l'examen qui en avait été fait avait fourni à Locke l'occasion d'un certain nombre de remarques, dont Condillac devait très naturellement profiter. Comme tous ses contemporains, Locke avait commencé par ne voir dans le langage qu'un moyen, imaginé par l'homme pour donner une expression à ses idées et entrer en rapport avec ses semblables. « Comme on ne saurait jouir des avantages et des commodités de la société, sans une communication de pensées, il était nécessaire que l'homme inventât quelques signes extérieurs et sensibles par lesquels ces idées invisibles dont ses pensées sont composées, pussent être manifestées aux autres » ¹. Pour Locke, c'était même la fonction essentielle du langage. Ce n'était pas la seule cependant. « Il faut considérer encore à l'égard des mots, premièrement qu'étant immédiatement les signes des idées des hommes et par ce moyen les instruments dont ils se servent pour s'entre-communiquer leurs conceptions, et exprimer l'un à l'autre les pensées qu'ils ont dans l'esprit, il se fait, par un constant usage, une telle connexion entre certains sons et les idées désignées par ces sons-là, que les noms qu'on entend, excitent dans l'esprit certaines idées avec presque autant de promptitude et de facilité, que si les objets propres à les produire, affectaient actuellement les sens » ². C'était dire, en somme, que

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. III, ch. II, § 1^{er}, p. 324.

² *Ibid.*, § 6, p. 326.

par l'usage des mots l'homme peut dominer ses idées et en devenir le maître. Si l'on veut expliquer l'évocation rapide des souvenirs et l'aisance avec laquelle ils sont utilisés et maniés, on doit évidemment insister sur cette fonction du langage. Condillac l'a bien vu : quand il note que c'est par le secours des signes que l'homme devient capable de réflexion, il ne fait que prendre à son compte, mais pour lui donner un développement nouveau, une remarque incidente de Locke.

Les analyses de celui-ci étaient pourtant restées assez loin de celles qu'entendait présenter Condillac. Il faut se rappeler que Locke n'avait abordé le problème du langage qu'au troisième livre de son *Essai*, c'est-à-dire après l'étude de l'origine et de la formation des idées. « Lorsque je commençai cet ouvrage, et longtemps après, il ne me vint nullement dans l'esprit qu'il fût nécessaire de faire aucune réflexion sur les mots pour traiter cette matière. Mais quand j'eus parcouru l'origine et la composition de nos idées, et que je commençai à examiner l'étendue et la certitude de nos connaissances, je trouvai qu'elles ont une liaison si étroite avec nos paroles, qu'à moins qu'on n'eût considéré auparavant avec exactitude, quelle est la force des mots, et comment ils signifient les choses, on ne saurait guère parler clairement et raisonnablement de la connaissance, qui, roulant uniquement sur la vérité, est toujours renfermée dans des propositions » ¹. En d'autres termes, Locke avait toujours supposé que le développement des facultés intellectuelles s'achève, pour l'homme, indépendamment du langage. Une fois l'esprit formé, celui-ci peut chercher à construire un système de signes conventionnels qui lui serve à exprimer ce qu'il pense ; mais c'est avant l'invention de ce système que la réflexion intelligente apparaît et que l'entendement se constitue.

¹ *Ibid.*, Ch. IX, § 21, p. 395-396.

La pensée précède le signe où elle s'incarne : en étudiant la formation des idées avant l'usage des mots, Locke avait bien mis ce point en lumière. Il en résultait que, pour lui, le langage devait être envisagé, avant tout, comme un moyen de communication entre les consciences. A l'être humain, qui veut traduire ses idées, les mots offrent autant d'intermédiaires commodes : c'est du moins pour s'exprimer que l'homme les invente. Bref, les mots ne sont faits que pour transmettre des pensées, et toute la question est de savoir quelle valeur on doit leur accorder. « Ils s'interposent de telle manière entre notre esprit et la vérité que l'entendement veut contempler et comprendre, que semblables au milieu par où passent les rayons des objets visibles, ils répandent souvent des nuages sur nos yeux et imposent à notre entendement par le moyen de ce qu'ils ont d'obscur et de confus » ¹. C'est à relever toutes les déficiences du langage que Locke s'était en fait attaché : il en avait noté les imperfections naturelles ; il avait indiqué les abus auxquels il prête ; il avait dénoncé les inconvénients que présente l'usage constant qui en est fait. Ce faisant, il n'avait guère décrit le langage que comme un moyen d'expression ; ses analyses avaient seulement complété l'étude de l'entendement.

La thèse de Condillac est toute différente. Le langage y est d'abord envisagé comme un moyen de réflexion. Il ne s'agit plus d'étudier les procédés plus ou moins artificiels, par lesquels un être humain peut faire comprendre à ses semblables ce qu'il éprouve ; il importe plutôt d'étudier le mécanisme, par lequel s'accomplit le progrès de l'intelligence. L'essentiel est de montrer que le jour où l'homme dispose d'un système de signes, auxquels sont attachées certaines idées, le développement de l'esprit s'effectue sans peine : par l'intermédiaire du

¹ *Ibid.*, p. 396.

langage qu'il utilise, l'homme devient maître de ce qu'il pense; il peut faire œuvre de réflexion. Inutile, désormais, d'invoquer un mystérieux pouvoir de combinaison; l'usage des signes y supplée. Condillac le fait remarquer, à la fin de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, en comparant son œuvre à celle de Locke : « J'ai essayé de faire ce que ce philosophe avait oublié; je suis remonté à la première opération de l'âme, et j'ai, ce me semble, non seulement donné une analyse complète de l'entendement, mais j'ai encore découvert l'absolue nécessité des signes et le principe de la liaison des idées » ¹. Il explique qu'il fallait aborder l'étude du langage plus tôt que Locke ne l'avait fait. Celui-ci, dit-il, « n'a traité que dans son troisième livre une matière, qui devait être l'objet du second » ². De là viennent les erreurs, qui lui ont été reprochées. « Pour ne l'avoir pas fait, il a passé trop légèrement sur l'origine de nos connaissances, et c'est la partie qu'il a le moins approfondie. Il suppose, par exemple, qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut, à son gré, les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes » ³. S'il avait commencé par l'étude du langage, il eut sans doute évité ces méprises : c'est du moins l'opinion de Condillac, et sur ce point Condillac a voulu corriger l'ouvrage du philosophe anglais. En ce sens, la thèse centrale de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* est celle qui expose le rôle et l'origine du langage; l'œuvre de Condillac est d'avoir aperçu dans l'usage des signes, non pas une fonction secondaire de l'esprit, mais la cause des opérations les plus hautes de l'âme.

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. II, sect. II, ch. III, § 39, p. 502-503.

² *Ibid.*, Introduction, p. 13-14.

³ *Ibid.*, p. 14.

En définitive, Condillac est le premier à avoir senti toute l'importance du problème que pose l'existence du langage. Jusqu'à lui, on n'avait envisagé qu'un aspect de la question. On avait remarqué qu'à l'origine de tout système de signes conventionnels doit se placer un acte de pensée réfléchi. Les animaux, qui ne parlent point, sont précisément des êtres chez qui l'intelligence fait défaut. Celle-ci, par contre, est le propre de l'homme. C'est pourquoi ce dernier est seul à ne pas s'arrêter à l'expression naturelle des émotions, et à imaginer des langues. Ce qu'il y a de sûr, en tout cas, c'est qu'une telle invention a nécessité, de celui qui l'a faite, un effort de réflexion, et que, par conséquent, elle implique l'initiative d'une pensée intelligente. L'usage des mots ne se conçoit que pour un esprit qui pense : tous les philosophes en conviennent. Rien ne prouve cependant que tout soit dit avec cette remarque. Il est encore permis de se demander si l'intelligence ne supposerait pas, à son tour, la constitution d'un langage. Sans doute, ne saurait-on prétendre que l'apparition de la pensée réfléchie soit précédée de l'élaboration d'un système complet de signes. Mais il semble que, pour assurer le dédoublement intérieur, par lequel la pensée s'oppose à elle-même, l'usage des mots soit nécessaire. Ceux-ci fournissent des symboles, que l'esprit peut manier facilement. C'est sur eux que s'appuie la contemplation désintéressée, d'où naît la réflexion. Bref, l'intelligence a toujours besoin du langage. Le langage et la pensée réfléchie s'impliquent l'un l'autre. On ne saurait dire lequel a précédé et lequel a suivi, et on doit parler d'une seule apparition, en laquelle ces deux termes, indissolublement unis, ont été donnés. De cette solidarité, personne n'avait jamais parlé : c'est à Condillac que revient l'honneur d'en avoir, pour la première fois, compris et souligné l'importance ¹.

¹ « C'est donc l'usage des signes qui facilite l'exercice de la

Malheureusement, chez lui, cette intuition demeure stérile. Condillac n'a guère le souci de l'approfondir et d'en dérouler toutes les conséquences; il en fait un emploi plus restreint, et veut seulement donner au système de Locke la rigueur que celui-ci n'avait pas. Plutôt que de démêler les relations mutuelles du langage et de la pensée, il renverse la thèse classique de Locke, qui plaçait la pensée avant le langage, et il croit trouver l'origine des facultés de l'intelligence dans l'usage des signes conventionnels. Il espère n'avoir pas de peine à réduire ensuite l'invention des signes à une opération toute mécanique, où n'entrent en jeu que les facultés les plus simples, telles qu'elles sont issues de la sensation et de la réflexion. Par là se trouve réalisé son vœu le plus cher, qui est d'expliquer la genèse de toutes les facultés humaines sans faire appel à quelque puissance innée. Le langage lui paraît établir une continuité rigoureuse dans le développement de la vie mentale. Il laisse donc délibérément de côté toute spéculation métaphysique; il lui suffit d'avoir découvert, dans cette longue chaîne qui va de la sensation à la pensée réfléchie, le maillon qui avait échappé à Locke. Désormais il va pouvoir suivre à nouveau son modèle et parcourir en toute tranquillité les dernières étapes du progrès intellectuel.

*
* *

La difficulté que Condillac reprochait à Locke de n'avoir pas vue, se trouve maintenant levée. L'homme dispose de ses idées; grâce au langage, il peut les évo-

réflexion; mais cette faculté contribue, à son tour, à multiplier les signes, et par là elle peut tous les jours prendre un nouvel essor. Ainsi les signes et la réflexion sont des causes qui se prêtent des secours mutuels, et qui concourent réciproquement à leurs progrès ». *Cours d'études, L'art de penser, Part. I^{re}, ch. VI, p. 69.*

quer à son gré, les rappeler à lui et les contempler ; il apprend à réfléchir. « Tant qu'on ne dirige point soi-même son attention, nous avons vu que l'âme est assujettie à tout ce qui l'environne, et ne possède rien que par une vertu étrangère. Mais si, maître de son attention, on la guide selon ses désirs, l'âme alors dispose d'elle-même, en tire des idées qu'elle ne doit qu'à elle, et s'enrichit de son propre fonds » ¹. L'esprit devient capable d'appliquer son attention aux différents objets qu'il veut examiner, et, de ce fait, il accomplit une œuvre de réflexion. Ainsi s'explique, du moins, l'activité intelligente, qui caractérise l'homme. Condillac ne fait point dépendre cette activité de quelque puissance mystérieuse ou d'une obscure faculté de synthèse. Il y voit plus simplement un produit nécessaire du langage, et par suite une donnée indirecte des sens. A tous points de vue, la solution qu'il propose lui paraît plus satisfaisante que celle de Locke. Mais une fois résolu ce problème d'origine, il ne s'attarde pas à définir en elle-même la réflexion ; il ne considère les résultats obtenus que comme un point de départ pour un nouveau progrès de la pensée. C'est donc à décrire les derniers degrés de la vie intellectuelle qu'il consacre aussitôt ses efforts. Il s'agit d'expliquer, par des combinaisons d'idées, le développement des facultés les plus hautes de l'entendement, et d'en suivre la formation, comme l'avait été celle des facultés élémentaires. D'ailleurs, à partir de la réflexion, la genèse des fonctions supérieures de l'intelligence doit aisément se comprendre ; aucune difficulté sérieuse ne surgit ; la voie où s'engager est tracée d'avance. A nouveau, les analyses de Condillac vont se modeler sur celles de Locke et les suivre ; à nouveau, *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. II, ch. V, § 51, p. 92.

nes va reproduire l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*.

Dès le premier instant de réflexion, déclare Condillac, l'esprit acquiert la faculté de distinguer ses idées les unes des autres, et par suite de les considérer séparément. Cette acquisition s'explique sans peine. Aussi longtemps que la réflexion n'existait pas, la pensée, qui ne pouvait fixer son attention sur les objets qu'elle entendait examiner, demeurait asservie aux impressions qui l'assaillaient : elle ne discernait rien et confondait tout. Mais du moment où elle s'appartient et peut porter successivement ses regards où il lui plaît, elle distingue sans difficulté les idées qu'elle perçoit. Entre deux idées absolument simples, la distinction se fait rapidement ; par la suite, les choses devenant plus complexes, les difficultés augmentent : mais, dans tous les cas, l'opération est la même. « De la réflexion ou du pouvoir de disposer nous-mêmes de notre attention, naît le pouvoir de considérer nos idées séparément » ¹. Aussi l'un des principaux effets de cette opération est de pousser l'entendement à former des idées abstraites et générales. Il lui suffit, par exemple, de considérer « comme entièrement séparées de leur sujet, les qualités qui lui sont le plus essentielles » ², pour avoir des idées abstraites. Lorsqu'il songe ensuite que ces idées abstraites « représentent les qualités qui conviennent à plusieurs choses différentes » ³, il possède aussitôt des idées générales. C'est dire qu'en de telles notions on ne doit chercher aucune réalité propre, et qu'on ne peut y trouver matière à des spéculations métaphysiques. Ces idées n'existent « que par notre manière de concevoir » ⁴. La faculté d'abstraire n'est qu'une forme nouvelle de la

¹ *Ibid.*, Ch. VI, § 55, p. 96.

² *Ibid.*, § 57, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 98.

⁴ *Ibid.*, p. 99.

faculté de distinguer. En tout cas, par le jeu quasi mécanique de la réflexion, toutes sortes de distinctions, les unes naturelles, les autres artificielles, s'ébauchent entre les idées et préparent des combinaisons futures. Elles permettent, du moins, différentes manipulations intellectuelles, destinées à produire ce qu'il y a de plus élevé dans l'entendement.

Si l'esprit a le pouvoir de distinguer ses idées, il a en effet celui de les comparer. Condillac estime que, quels que soient les caractères des objets auxquels nous pensons, nous sommes capables d'en connaître les rapports. Qu'il s'agisse d'idées très simples, telles que les impressions reçues directement par nos sens, ou de notions plus compliquées, comme celles que nous avons formées par abstraction, nous ne pouvons pas ne pas voir immédiatement les relations qu'elles soutiennent les unes avec les autres. « Cela se fait en portant alternativement notre attention des unes aux autres, ou en la fixant en même temps sur plusieurs. Quand des notions peu composées font une impression assez sensible pour attirer notre attention, sans effort de notre part, la comparaison n'est pas difficile ; mais les difficultés augmentent, à mesure que les idées se composent davantage, et qu'elles font une impression plus légère. Les comparaisons sont, par exemple, communément plus aisées en géométrie, qu'en métaphysique » ¹. De toute façon, une espèce de rapprochement involontaire se fait entre les idées qui occupent l'entendement, en sorte que nous découvrons presque malgré nous leurs rapports mutuels. Tout émane, ici encore, d'un mécanisme aveugle.

Ces comparaisons peuvent d'ailleurs revêtir différentes formes qui leur donnent l'allure de jugements. Si la comparaison de certaines idées nous fait apercevoir entre celles-ci une ressemblance, ou mieux encore une

¹ *Ibid.*, § 58, p. 99-100.

identité, en d'autres termes, si elle « nous les fait connaître comme étant les mêmes par les endroits que nous les considérons », nous les rapprochons aussitôt, et nous les lions l'une à l'autre par le mot *est*. Au contraire, si la comparaison nous laisse voir entre des idées une opposition irréductible, ou tout au moins une différence, bref si elle « nous les fait connaître comme n'étant pas les mêmes », nous les séparons par ces mots *n'est pas* ¹. Dans un cas, nous formulons une affirmation ; dans l'autre, une négation. Mais affirmer ou nier, c'est toujours juger ; et juger n'est en somme que prendre conscience d'un rapport d'idées, tel qu'il ressort d'une simple comparaison. Nulle faculté nouvelle n'apparaît ici ; cette opération « est une suite des autres » ². De même, entre ce jugement et le raisonnement qui le suit, il n'y a pas de différence essentielle. Il est possible d'associer plusieurs jugements, non pas selon les caprices de l'imagination, mais avec une rigueur telle, qu'ils paraissent étroitement liés les uns aux autres. « Le raisonnement n'est qu'un enchaînement de jugements qui dépendent les uns des autres » ³. Sans doute, de pareils enchaînements peuvent être effectués de diverses manières. Mais en décrire les principaux modes est l'œuvre propre du logicien. Tout ce qu'il importe au psychologue de retenir, c'est que le raisonnement s'explique par le jugement, dont il n'est en définitive que la simple répétition. Une fois de plus se trouve donc mise en évidence la continuité qui préside au développement des facultés de l'esprit : les plus hautes ne sont toujours qu'une transformation des plus humbles.

Certes, l'indication de ces thèses se trouvait déjà chez Locke. Celui-ci n'avait-il pas consacré tout un chapitre de son *Essai* à l'analyse des opérations intellectuelles

¹ *Ibid.*, Ch. VIII, § 69, p. 113.

² *Ibid.*, p. 113.

³ *Ibid.*, § 70, p. 113.

qui complètent la perception et la mémoire ? C'est là notamment qu'il avait parlé, bien avant Condillac, « de la faculté de distinguer les idées et de quelques autres opérations de l'esprit » ¹. Il avait constaté l'existence de ce pouvoir que possède l'entendement de discerner avec soin ses idées ; et cette faculté, par où l'esprit « aperçoit que deux idées sont les mêmes ou différentes entre elles » ², lui avait semblé la première de celles qui caractérisent la pensée réfléchie. Il avait ajouté que ce discernement donne naissance au jugement, ou plutôt qu'il est lui-même un jugement, car « le jugement consiste à distinguer exactement une idée d'avec une autre » ³. Bien plus, il avait souligné l'importance de la faculté de comparaison, par laquelle deux ou plusieurs idées sont confrontées, afin que se dégage de leur rapprochement l'indication d'un rapport, et qu'on puisse découvrir par là si elles conviennent ou non l'une à l'autre. De là découlent, avait-il dit, toutes les notions abstraites : « l'esprit rend générales les idées particulières qu'il a reçues par l'entremise des objets particuliers, ce qu'il fait en considérant ces idées comme des apparences séparées de toute autre chose, et de toutes les circonstances qui font qu'elles représentent des êtres particuliers actuellement existant » ; puis les « idées tirées de quelqu'être particulier devenant générales, représentent tous les êtres de cette espèce, de sorte que les noms généraux qu'on leur donne, peuvent être appliqués à tout ce qui dans les êtres actuellement existant convient à ces idées abstraites » ⁴. Ces opérations sont, au reste, le propre de l'homme : chez les animaux, elles ne se rencontrent point ; et, là où on les trouve, elles mar-

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. XI, titre, p. 108.

² *Ibid.*, § 1^{er}, p. 108.

³ *Ibid.*, § 2, p. 109.

⁴ *Ibid.*, § 9, p. 113.

quent le plus haut développement de la pensée. En définitive, Locke avait cru y voir les dernières facultés de l'esprit. Après l'étude du langage, Condillac a donc pu chercher en de telles analyses l'ébauche de ce qui lui restait à décrire.

Mais, en s'inspirant des remarques de Locke, il les a singulièrement précisées. Dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Locke avait révélé un souci constant du détail, un sens remarquable du réel, et un goût très vif pour tout ce qui est concret. Malheureusement ces qualités, où s'exprimait le génie de l'Angleterre, avaient eu pour contre-partie d'assez graves défauts. Locke avait laissé dans sa doctrine plus d'une imprécision : il n'avait cherché, ni l'extrême rigueur de la pensée, ni la simplicité de la forme ; et ses analyses en avaient gardé un caractère hésitant et indécis. Venant à parler des fonctions supérieures de l'entendement, il avait juxtaposé, sans déterminer clairement leurs rapports, des facultés telles que celles du discernement, de la comparaison, du jugement et de l'abstraction. Il avait aligné une série de réflexions, dont certaines avaient pu paraître fort pertinentes, mais dont la suite ne formait pas un ensemble. L'unité ne s'en découvrait pas. C'est ce qu'un esprit comme celui de Condillac ne pouvait tolérer. Aussi le voyons-nous donner à la pensée de Locke une rigueur, nous devrions même dire une rigidité, qu'elle n'avait point. Condillac fait un effort extrême, pour établir une hiérarchie entre les facultés que Locke avait énumérées sans ordre. Discernement, abstraction, comparaison, jugement, raisonnement : il voit dans ces termes une progression. Chacune de ces opérations suppose les précédentes et prépare les suivantes, en sorte que l'ensemble forme une chaîne où tout se tient. On saisit le rythme que suit le développement de l'intelligence, et on en marque avec soin les étapes. L'unité et la continuité y président.

Bref, le détail des analyses est emprunté à l'ouvrage de Locke ; mais, par sa logique et sa rigueur, la construction est plus nette et, par conséquent, originale.

Entre Locke et Condillac il faut noter ici une certaine communauté de vues, mais aussi des divergences profondes de tempérament. Tous deux professent l'empirisme. Pour eux, il n'est toujours question que d'écarter les hypothèses où il est fait appel à une raison indépendante des sens ; il ne s'agit que de mettre en lumière le rôle des données sensibles. Faire voir en ces données l'origine de toute connaissance et chercher dans la sensation la source de toute vie psychologique, tel est l'idéal qui les unit. Sur ces principes ils se trouvent toujours d'accord. Mais leurs tempéraments personnels leur font prendre, par la suite, des attitudes différentes. Locke, par ses origines anglaises, comme par sa formation de médecin, a davantage le goût du détail vivant et concret. Il préfère s'attarder à l'analyse minutieuse de telle ou telle faculté ; il s'attache volontiers à en suivre le fonctionnement ; parfois il s'y appesantit, au risque de contredire sur certains points ses premières affirmations. De là ces longues descriptions, au cours desquelles le dessein général disparaît quelque peu ou du moins semble oublié. Condillac ne peut se faire à de tels procédés. Logicien, épris avant tout de rigueur et d'unité, il a soin de faire ressortir constamment la ligne essentielle de sa pensée. Il néglige donc, sauf pour l'étude du langage qui est son œuvre personnelle, les développements sinueux où Locke s'est complu. Son ouvrage devient beaucoup plus bref, plus direct et plus simple à la fois. C'est la continuité du progrès intellectuel qui est mis en évidence. Bref, il y a, chez Condillac comme chez Locke, le désir de tout expliquer par l'expérience sensible. Mais, l'un est plus psychologue, et l'autre, plus logicien. Là où Locke se perd en des dissertations sans fin, Condil-

lac se borne à marquer d'un mot l'identité foncière de deux opérations.

Finalement, ils arrivent tous deux à donner de l'entendement une définition semblable. « Ces analyses, conclut Condillac, nous conduisent à avoir de l'entendement une idée plus exacte que celle qu'on s'en fait communément. On le regarde comme une faculté différente de nos connaissances, et comme le lieu où elles viennent se réunir. Cependant je crois que, pour parler avec plus de clarté, il faut dire que l'entendement n'est que la collection ou la combinaison des opérations de l'âme. Apercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les composer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement » ¹. « A mon avis, avait déjà dit Locke, l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures pour laisser entrer par dehors les images extérieures et visibles, ou, pour ainsi dire, les idées des choses : de sorte que si ces images venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvaient y rester, et y être placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain, par rapport à tous les objets de la vue, et aux idées qu'ils excitent dans l'esprit » ². Entre ces deux conclusions l'analogie est complète. Locke considère de préférence les idées, qui peuplent l'esprit ; Condillac envisage plutôt les facultés mêmes de l'entendement. Mais, l'un comme l'autre, ils estiment que seules les impressions des sens peuvent tout expliquer.

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. II, ch. VIII, § 73, p. 116.

² Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Liv. II, ch. XI, § 17, p. 117.

La signification de ces formules finales est tout à fait claire. Locke ne l'a peut-être pas parfaitement dégagée, mais Condillac l'exprime nettement : ce dont il s'agit c'est de rompre avec le rationalisme cartésien. On ne saurait admettre l'existence d'une substance pensante, en laquelle résideraient, sous forme de modifications, certaines idées. Pas davantage, on ne saurait admettre l'existence de notions, innées à cette substance pensante, et susceptibles d'élever l'esprit humain à des connaissances ayant valeur absolue. Il faut reconnaître, au contraire, que toute connaissance dérive, en fait, des impressions que les sens peuvent recevoir. On ne doit parler que d'états de conscience ou de transformations d'états de conscience. C'est dire, au total, que du haut en bas de ce vaste édifice que constitue l'entendement, la même réalité se retrouve sous mille aspects différents. Décrire la vie psychologique, c'est simplement raconter les diverses métamorphoses de cette unique donnée : l'impression sensible.

*
* *

Ainsi se dégage le caractère de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*. On y reconnaît d'abord une influence qui vient de Locke. Celui-ci avait eu le désir de montrer que les notions auxquelles l'esprit humain peut s'élever ont toutes leur origine dans l'expérience sensible. Les idées complexes n'étaient, pour lui, qu'un mélange d'idées simples ; et les idées simples étaient à leur tour des données immédiates de la sensation ou de la réflexion. Or, c'est ce que répète Condillac. « Dans la méthode que je propose, les idées les plus simples sont les premières idées particulières qui nous viennent par sensation et par réflexion. Ce sont les matériaux de nos connaissances, que nous combinerons selon les circonstances, pour en former des idées com-

plexes, dont l'analyse nous découvrira les rapports » ¹. Comparant de tels principes avec ceux de Descartes, il en souligne la nouveauté. Il note que Descartes avait prescrit de « commencer par les choses les plus simples » ², et sur ce point il se déclare résolument cartésien. Mais il ajoute aussitôt qu'il ne s'agit point de ces « natures simples », objets d'intuition, dont parlaient les *Regulæ* ; il ne s'agit que des « idées les plus simples que les sens transmettent » ³, ce qui est tout à fait différent. « Il faut remarquer que je ne me borne pas à dire qu'on doit commencer par les idées les plus simples ; mais je dis par les idées les plus simples *que les sens transmettent*, ce que j'ajoute afin qu'on ne les confonde pas avec les notions abstraites, ni avec les principes généraux des philosophes » ⁴. La ressemblance avec Descartes est donc bien superficielle. En fait, c'est toujours l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* qui est pris pour guide ; c'est l'influence de Locke qui demeure prépondérante. Et cependant, on aperçoit, derrière celle-ci, une autre influence, plus cachée, mais aussi forte, celle de Newton. Mieux que personne, Newton avait su donner à la science la précision et la solidité qui lui sont nécessaires. Partout, il n'avait cherché qu'à relier entre eux des phénomènes, en les rattachant à un même principe, lui-même très simple. En particulier, la loi de la gravitation universelle lui avait permis de grouper, sous une même formule, des faits tels que le mouvement des astres et la chute des corps, qui semblaient ne rien avoir de commun. De là chez les admirateurs de Newton, et notamment chez Condillac, le souci de ne recourir, pour

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. II, sect. II, ch. III, § 34, p. 495.

² *Ibid.*, p. 494.

³ *Ibid.*, p. 495.

⁴ *Ibid.*, p. 495.

tout expliquer, qu'à un seul principe, suggéré par les faits. « Les philosophes ont souvent demandé s'il y a un premier principe de nos connaissances. Les uns n'en ont supposé qu'un, les autres deux ou même davantage. Il me semble que chacun peut, par sa propre expérience, s'assurer de la vérité de celui qui sert de fondement à tout cet ouvrage » ¹. Toutefois, aux dires de Condillac, il ne suffit pas d'énoncer un principe très simple, mais dont la valeur soit hypothétique ; il importe encore d'y rattacher le détail des explications et de n'avancer en ce développement qu'avec une extrême prudence. S'assurer à chaque pas du lien qui noue l'affirmation nouvelle aux affirmations précédentes, et ne progresser qu'après avoir éprouvé la solidité de ce lien : voilà ce qu'exige une saine méthode. « On ne pourra se servir avec succès de la méthode que je propose, qu'autant qu'on pourra prendre toutes sortes de précautions afin de n'avancer qu'à mesure qu'on déterminera exactement ses idées. Si on passe trop légèrement sur quelques-unes, on se trouvera arrêté par des obstacles qu'on ne vaincra qu'en revenant à ses premières notions pour les déterminer mieux qu'on avait fait » ². L'exemple de Newton impose à celui qui veut l'imiter une rigueur extrême dans les analyses : les développements ne doivent comporter aucune imprécision ; il y faut une impitoyable logique. C'est pourquoi Condillac estime que l'œuvre de Locke doit être entièrement reprise, et que les différentes parties en doivent être soigneusement vérifiées. Bref, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* qui répond à ce souci, on sent se croiser la pensée de Locke et celle de Newton, le désir de tout expliquer en l'homme par l'expérience sensible et la volonté de ne recourir jamais qu'à un seul

¹ *Ibid.*, § 43, p. 506.

² *Ibid.*, § 39, p. 503.

principe d'explication. Au confluent de ces deux inspirations, et à l'instant où elles sont venues se fondre en cette idée qu'on peut réduire « à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement », l'œuvre de Condillac a jailli.

De là, l'économie du livre. Pour montrer que l'impression sensible peut donner naissance, par simple transformation, à toutes les facultés de l'esprit, il fallait, en effet, corriger sur plus d'un point l'œuvre de Locke. La grande faiblesse du philosophe anglais avait été de faire appel, d'une manière peut-être inconsciente, mais cependant très nette, à une activité de l'esprit, aussi obscure que mystérieuse. Il y avait eu recours d'abord pour éclairer le mécanisme de la perception ; il l'avait invoquée ensuite, quand s'était posé le problème de l'élaboration des idées complexes : et, dans les deux cas, il avait fait de cette activité un pouvoir autonome, indépendant de la sensation et de la réflexion, et par conséquent inexplicable. Un homme tel que Condillac, désireux de construire une psychologie qui eût la simplicité de la science newtonienne, ne pouvait se résigner à de pareilles inconséquences. Il se trouvait dans l'obligation de redresser l'*Essai* de Locke, en l'épurant, et de lui donner, par un nouvel effort, la nudité d'une œuvre logique. Ainsi renonce-t-il tout de suite à étudier l'ensemble des connaissances humaines dans toute leur étendue ; il ne se propose que de démêler leur origine. Locke avait passé très vite sur les premiers progrès de l'entendement, pour s'attarder à l'analyse des connaissances les plus élevées de l'esprit. Or, c'est précisément aux premiers chapitres de son livre, que se glissent les plus graves erreurs. C'est là que la doctrine devient flottante, vague, indécise, pleine d'inconséquences et d'illogismes, puisque, sous le couvert d'une activité spirituelle, intervient une faculté inconnue. C'est là, par conséquent, que doit être repris le philosophe anglais,

et que la doctrine doit être redressée. C'est là que quelque chose est à refaire. Locke, dit Condillac, « n'a laissé des choses imparfaites dans son ouvrage que parce qu'il n'a pas développé les premiers progrès des opérations de l'âme. J'ai essayé de faire ce que ce philosophe avait oublié » ¹. S'étant limité à l'étude de l'origine des connaissances humaines, Condillac s'efforce dès lors d'y apporter la rigueur qui avait manqué à Locke et dont Newton lui avait donné l'exemple. Pour lui, le gros problème est d'expliquer l'apparition de la réflexion intelligente. Il se doit de n'en rendre compte, ni par un don gratuit de Dieu à l'homme, ni par une puissance rationnelle affranchie des sens : ce serait briser la chaîne de ses déductions. Il cherche donc ailleurs l'explication du développement intellectuel. Avec un sens psychologique extrêmement sûr, il aperçoit très vite l'importance du langage, et, avec une logique imperturbable, il signale dans les mots le véhicule de la réflexion. Au lieu de prendre modèle sur Locke et d'envisager l'usage des signes dans un appendice à son *Essai*, il innove, se propose d'approfondir la question du langage, et finalement en aborde l'étude au moment où le problème de l'intelligence humaine se pose, c'est-à-dire au cœur même de son livre. Là son effort consiste à faire sortir la réflexion de l'usage des signes, et les signes eux-mêmes de la sensation. « J'ai, ce me semble, non seulement donné une analyse complète de l'entendement, mais j'ai encore découvert l'absolue nécessité des signes et le principe de la liaison des idées » ². L'économie du livre repose sur cette découverte. Refaire l'œuvre de Locke conformément à l'idéal newtonien, et, pour y réussir, expliquer au moyen d'une théorie nouvelle du langage, les progrès de l'entendement dans leur continuité logi-

¹ *Ibid.*, p. 502-503.

² *Ibid.*, p. 503.

que : voilà quelle fut l'intention de Condillac, et voilà quel est le but du livre.

Cet effort laisse, en définitive, deux impressions contraires. D'un côté, il faut reconnaître que Condillac a profondément senti la gravité du problème que pose l'existence en l'homme d'une puissance de réflexion intelligente. Se refusant à la solution facile, qui fait de cette puissance un pouvoir inné, il n'a pas voulu, comme Locke, éviter la question, et, courageusement, il l'a soulevée. Il a même indiqué de quelle manière il y fallait chercher une réponse. Son mérite fut de sentir, avec une étonnante acuité, le lien étroit qui rattache le problème de l'intelligence au problème du langage : loin de séparer ces deux questions, il les a identifiées, cherchant à les résoudre comme si le mot ne faisait que préfigurer la réflexion. En cela, il a vu loin. Mais, par ailleurs, il s'est rapidement détourné du problème entrevu. Il n'a pas conduit pour elle-même son étude du langage. Dans l'emploi des signes, il lui a suffi de souligner le jeu des facultés élémentaires qui s'y observe, et aussitôt il a conclu à une identité, le mot devenant la résultante d'opérations très simples. C'était se contenter d'une assimilation artificielle ; mais Condillac ne s'en troubla point. L'essentiel lui sembla obtenu, parce que, sous le nom de vie psychologique, il ne cherchait au fond qu'une série de termes abstraits qui fussent équivalents. Il n'aligna de la sorte qu'une suite d'égalités. Sous prétexte d'imiter une méthode scientifique, il resta sur le plan de la dialectique. Et ce sera finalement le destin de son œuvre que d'être partagée entre un souci très vif du réel et un culte étroit du formalisme logique.

CHAPITRE III

DE L'ESSAI AU TRAITÉ

A sa publication, *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* dut paraître une des tentatives les plus réussies qui aient été faites, pour expliquer l'entendement à l'aide des seules données sensibles. Assurément pouvait-on se dire qu'avec le temps des retouches dans le détail de l'œuvre se révéleraient nécessaires; mais la ligne générale semblait devoir être immuable. Après Locke, et mieux que lui, Condillac avait su rendre compte de toutes les opérations de l'esprit à partir de la sensation et de la réflexion. Une théorie du langage était venue rectifier très heureusement la doctrine du philosophe anglais, en lui donnant la pureté de ligne qui lui avait fait défaut. Désormais on croyait avoir le droit de dire qu'aucune fissure ne subsistait dans l'édifice reconstruit; on s'imaginait, en tout cas, pouvoir s'élever d'un pas régulier et sûr de la sensation au raisonnement : tout semblait conforme aux exigences les plus rigoureuses de la logique. Or, voici qu'un doute s'insinua. On s'aperçut tout à coup que, dans cette longue chaîne de facultés, il manquait un maillon. La thèse générale du livre ne fut peut-être pas compromise pour autant. Mais, à tout le moins, un remaniement assez profond parut s'imposer; l'œuvre fut à reprendre. Que Condillac l'ait senti de lui-même, et qu'il s'y soit immédiatement consacré, nul ne peut le dire. Il est même vraisemblable qu'il n'y songea pas tout de suite, puis-

qu'il s'occupa d'abord à développer en un *Traité des systèmes* les principes méthodologiques de l'*Essai*. Ce qu'il y a de sûr pourtant, c'est qu'un homme éleva la voix pour l'avertir : le *Traité des systèmes* venait à peine de paraître, que les ambiguïtés de l'*Essai* furent signalées par Diderot.

En 1749, Diderot publiait, en effet, en l'adressant à Mme de Puisieux, une *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Or, au milieu de développements sur les aveugles-nés, il esquissait une comparaison troublante, et rapprochait de manière inattendue les principes de Condillac de ceux de Berkeley. « On appelle *idéalistes*, disait-il, ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose : système extravagant qui ne pouvait, ce me semble, devoir sa naissance qu'à des aveugles ; système qui, à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous. Il est exposé avec autant de franchise que de clarté dans trois dialogues du docteur Berkeley, évêque de Cloyne : il faudrait inviter l'auteur de l'*Essai* sur nos connaissances à examiner cet ouvrage ; il y trouverait matière à des observations utiles, agréables, fines, et telles, en un mot, qu'il les sait faire. L'idéalisme mérite bien de lui être dénoncé ; et cette hypothèse a de quoi le piquer, moins encore par sa singularité que par la difficulté de la réfuter dans ses principes ; car ce sont précisément les mêmes que ceux de Berkeley. Selon l'un et l'autre, et selon la raison, les termes essence, matière, substance, suppôt, etc., ne portent guère par eux-mêmes de lumières dans notre esprit ; d'ailleurs, remarque judicieusement l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, soit que nous nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-

mêmes ; et ce n'est que notre propre pensée que nous apercevons : or, c'est là le résultat du premier dialogue de Berkeley, et le fondement de tout son système. Ne seriez-vous pas curieuse de voir aux prises deux ennemis, dont les armes se ressemblent si fort ? Si la victoire restait à l'un des deux, ce ne pourrait être qu'à celui qui s'en servirait le mieux ; mais l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* vient de donner, dans un *Traité des systèmes*, de nouvelles preuves de l'adresse avec laquelle il sait manier les siennes, et montrer combien il est redoutable pour les systématiques » ¹.

On ne saurait assurément donner trop d'importance à cette invitation. Elle était faite en 1749, trois ans après l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, l'année même où Condillac publiait le *Traité des systèmes*, à l'heure par conséquent où il retrouvait une entière liberté de travail. Les remarques de Diderot étaient sans doute formulées dans une lettre à Mme de Puisieux ; mais cette lettre était publiée par Diderot lui-même et s'adressait à un public fort large : Condillac, directement visé, ne pouvait guère s'abstenir d'y répondre. Au reste, la question soulevée était suffisamment grave pour être examinée avec tout le soin désirable. Ajoutons qu'elle était posée par un homme qui possédait un certain renom dans les milieux philosophiques. Bien plus, elle venait d'un ami, auquel Condillac était lié, qui, sans doute, en des conversations particulières, l'avait entretenu déjà de ses pensées, et dont en tout cas les critiques demeureraient précieuses ². Toutes ces raisons laissent deviner de quelle oreille un tel avertissement devait

¹ Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, éd. Assézat-Tourneux, t. I, p. 304-305.

² C'est par l'intermédiaire de Rousseau que Condillac fit la connaissance de Diderot. Cf. Rousseau, *Confessions*, Liv. VII ; éd. Musset-Pathay, t. XV, p. 115-116.

être écouté. Une difficulté se trouvait, en somme, signalée. Il apparaissait que les principes de Condillac et ceux de Berkeley étaient communs ; le sensualisme de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* semblait impliquer l'idéalisme des *Dialogues entre Hylas et Philonous*. Il fallait donc songer à de telles conséquences. Diderot s'en était aperçu très vite. Par lui, Condillac eut donc le sentiment de ce qui lui restait à faire. Désormais il sentira toujours en Berkeley un adversaire dangereux. Il gardera le souci de le réfuter, ou, tout au moins, d'en écarter l'idéalisme ; et, pour ce faire, il lui faudra écrire tout un livre, le *Traité des sensations*. Entre les deux philosophes se livrera une sorte de combat singulier, où s'opposeront, à partir de principes analogues, des thèses contraires. Un problème sera né.

Ce problème, Condillac ne pouvait l'éviter. Le germe s'en trouvait dans l'*Essai* lui-même, où régnait une grave ambiguïté, dont primitivement nul n'avait pris conscience. Peut-être est-ce un peu brutalement que Diderot l'aura fait remarquer. Mais, en vérité, d'une manière ou d'une autre un heurt devait se produire. Une confrontation était devenue nécessaire.

Pour comprendre ce qu'elle avait d'inévitable, il faut remonter jusqu'à Descartes. A maintes reprises, celui-ci avait cherché à définir les idées qui occupent l'entendement, si bien qu'après lui les philosophes n'avaient eu qu'à se référer à ses analyses. En vérité, il s'était tout d'abord contenté d'indications très générales. Il avait dit que les idées sont ce que nous avons dans l'esprit lorsque nous concevons quelque chose : « par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » ¹. Plus brièvement, il avait

¹ Descartes, *Réponse aux secondes objections*, éd. T. A., t. IX, p. 124.

même écrit : « je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit » ¹. Les idées avaient été considérées ainsi comme des pensées, c'est-à-dire comme des modifications de l'âme. Une telle définition était d'ailleurs très naturelle. Descartes avait commencé par le doute ; il n'avait primitivement conclu qu'à l'existence de sa pensée, telle que la saisit le *cogito* : aussi, dans le premier instant, rien ne lui avait permis de savoir s'il y avait hors de lui des objets d'où procédaient ses idées. Nécessairement, il n'avait alors considéré celles-ci que comme de simples « façons de penser » et non comme des « images ». Mais bientôt des précisions nouvelles lui avaient semblé requises, la plupart des modes de la pensée ne pouvant s'expliquer, d'après lui, que par l'action d'une cause extérieure à l'esprit. « Entre mes pensées, avait-il ajouté, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée » ². De ce point de vue plus particulier, les idées avaient donc fini par correspondre à des réalités qui existent hors de nous, et elles étaient devenues des représentations derrière lesquelles se devinent des objets. En considérant l'idée de parfait, Descartes avait conclu à l'existence d'un Être parfait, qui est Dieu. En s'appuyant sur la véracité divine, il avait ensuite découvert que les perceptions ont « quelque fondement de vérité » ³ et « qu'il y a des choses corporelles qui existent » ⁴. Bref, les idées avaient dû être envisagées comme des « images », qui contiennent « objectivement » ce que les choses contiennent « formellement ». Sans doute, ces images lui avaient paru inférieures aux objets eux-mêmes ; elles n'en

¹ Descartes, *Réponse aux troisièmes objections*, éd. A. T., t. IX, p. 141.

² Descartes, *Méditations*, III ; éd. A. T., t. IX, p. 29.

³ Descartes, *Discours de la méthode*, IV ; éd. A. T., t. VI, p. 40.

⁴ Descartes, *Méditations*, VI ; éd. A. T., t. IX, p. 63.

avaient pas moins gardé, à son avis, une valeur représentative. En ce qui concerne la connaissance sensible, ces remarques avaient même été d'une importance particulière. Elles avaient montré que nos sensations doivent être rapportées à des objets extérieurs comme à leurs véritables causes, mais que néanmoins ces objets ne sont peut-être pas entièrement tels que nous les apercevons. Descartes avait pensé que les données des sens ne servent qu'à renseigner l'homme en vue de l'action. Elles ne sont pas des copies fidèles de la réalité : de même que la signification d'une phrase ne ressemble pas aux mots qui la composent, ainsi n'y a-t-il rien de commun entre les idées et les choses ; la différence demeure irréductible ; les idées ne peuvent donner des phénomènes extérieurs qu'une traduction qui est faite en langue nouvelle. On peut, par conséquent, y ajouter foi, si l'on s'en tient à ce qu'elles enseignent ; mais ce serait méconnaître leur rôle que de leur demander davantage. Elles sont des images ; mais « il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent » ¹. De telles déclarations montraient, en somme, que Descartes avait fini par considérer les idées qui peuplent l'entendement, non seulement comme des modifications de l'esprit, mais comme des représentations. Sans doute avait-il reconnu le caractère imparfait de ces représentations, en sorte que les erreurs des sens s'étaient trouvées d'avance expliquées. Il avait cependant établi que toute idée est une image, ou, plus exactement, l'expression dans l'âme d'objets réels. Et, sur ce point, il avait été très net.

Mais, après lui, sa doctrine avait été modifiée, sans que parfois on s'en aperçût. Très vite, un glissement avait commencé à se faire sentir. Ainsi, dans *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Locke

¹ Descartes, *Dioptrique*, IV ; éd. A. T., t. VI, p. 113.

était tout d'abord resté le disciple de Descartes. Il avait admis sans difficulté que les idées simples, issues de la sensation, correspondent à des objets réels. N'avait-il pas parlé des « choses extérieures et matérielles qui sont les objets de la sensation » ¹ ? N'avait-il pas déclaré que si des jugements se mêlent aux données des sens, celles-ci n'en ont pas moins un fondement dans le monde de la matière ? N'avait-il pas précisé, par la célèbre distinction des qualités premières et des qualités secondes, quelles sont les idées qui représentent vraiment des propriétés appartenant aux choses et quelles sont celles dont la valeur n'est que subjective ? Ces remarques impliquaient évidemment que les idées sont des images. De fait, Locke n'en avait jamais douté ; pour lui, l'idée avait toujours été la représentation dans l'esprit d'un objet extérieur. Mais il avait souvent glissé sur cette définition ; ayant considéré qu'elle allait de soi, il avait envisagé les idées d'un tout autre point de vue et il les avait étudiées en fonction de problèmes nouveaux. Celles-ci avaient alors été présentées par lui comme « les matériaux de toutes nos connaissances » ². Il avait compris sous le nom d'idée « tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons » ³. Au plus bas degré n'existaient que des idées simples, définies comme des termes indécomposables. Puis, par un jeu mécanique de combinaisons, ces idées en produisaient d'autres, plus complexes, dont l'ensemble constituait l'entendement. Mais, au cours de pareilles analyses, les idées n'étaient toujours considérées que comme des éléments, grâce auxquels se construisait l'édifice des connaissances humaines. Locke avait ainsi renoncé très vite à y chercher des copies de la réalité, pour n'y plus voir que des ato-

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. I^{er}, § 4, p. 62.

² *Ibid.*, Liv. II, ch. II, § 2, p. 75.

³ *Ibid.*, Avant-propos, § 8, p. 6.

mes psychiques ou de simples modes de la pensée. Cette signification nouvelle s'expliquait d'ailleurs aisément. *L'Essai philosophique concernant l'entendement humain* n'avait eu d'autre but que d'expliquer, à partir de l'expérience sensible, l'entendement tout entier. Il avait donc été naturel d'envisager les données des sens comme un point de départ, et de les traiter comme des matériaux destinés à rendre compte du développement de l'esprit. Certes, rien n'avait interdit de noter, en même temps, que les sensations viennent de l'action exercée sur l'âme par des objets matériels ; et, même, les principes de l'empirisme avaient exigé qu'une vérité si importante fût rappelée. Il n'en avait pas été moins vrai que la signification nouvelle avait généralement prévalu, car, si l'idée était restée une image, il n'en avait guère été question que comme d'un simple mode de la pensée. Par là, une grave ambiguïté avait régné dans la doctrine de Locke : des conséquences inattendues en étaient nées.

Il avait suffi d'affranchir la doctrine de Locke de ses survivances cartésiennes, pour la voir se transformer en un idéalisme ; et c'est ce qui s'était produit avec Berkeley. Tous les efforts de celui-ci, notamment dans le *Traité sur les principes de la connaissance humaine* et dans les *Dialogues entre Hylas et Philonous*, n'avaient tendu qu'à repousser le dualisme de Descartes, repris par Locke. D'après ce dualisme, on avait coutume d'imaginer derrière toute sensation une réalité stable, indépendante de la pensée. On avait ainsi conçu l'existence d'un monde matériel, essentiellement distinct de l'esprit et subsistant par lui-même : en sa nature intime ce monde demeurerait sans doute insaisissable ; mais on en pouvait avoir par la perception une image partielle. On avait acquis en tout cas la certitude que, les idées étant des images, quelque chose existe au delà de ces idées, leur donnant valeur et poids. Or, c'est ce qu'avait entrepris de nier Berkeley. Examinant les unes après les

autres toutes les qualités sensibles, en lesquelles on croit voir une copie d'objets extérieurs, il avait montré que ces qualités ne sont faites, en somme, que d'impressions intérieures à l'esprit même. Il était parvenu à cette conclusion qu'il n'y a point de matière dont les sensations livreraient quelque vague image, mais que les représentations constituent par elles-mêmes toute la réalité. « Que ni nos pensées, ni nos passions, ni les idées formées par notre imagination n'existent hors de l'esprit, c'est ce que chacun accordera. Or, pour moi, il n'est pas moins évident que les diverses sensations ou idées imprimées sur les sens, de quelque façon qu'elles soient mêlées ou combinées, — c'est-à-dire quelques objets qu'elles composent, — ne peuvent exister autrement que dans un esprit qui les perçoit » ¹. On ne saurait leur reconnaître une existence indépendante, sans relation avec le fait qu'elles sont perçues : pour elles, *esse est percipi* ². C'est dire qu'elles sont de simples modifications de la pensée. Assurément cette affirmation n'avait pas abouti au solipsisme. Berkeley s'était attaché à faire voir que s'il n'existe aucune substance matérielle, d'où procéderaient les idées qui occupent l'entendement, c'est que ces idées dépendent, en fait, d'une Intelligence suprême et toute-puissante, dont elles constituent le langage. Il avait ainsi rattaché sa critique de la matière à un idéalisme mystique. Mais le moment où il s'était détaché de la doctrine esquissée par Locke avait été capital. La séparation s'était produite le jour où, renonçant à supposer que les idées représentent de mystérieux objets, Berkeley avait résolu de ne plus envisager celles-ci qu'en elles-mêmes. Il n'y avait vu dès lors que de sim-

¹ Berkeley, *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, § 3, traduction Renouvier, légèrement retouchée, Paris, 1920, p. 23. Cf. *The Works of George Berkeley*, by A. C. Fraser, Oxford, 1901, t. I, p. 258.

² *Ibid.*, p. 259.

ples modes ou manières d'être, dont toute l'essence est intérieure à l'esprit. Un point de vue nouveau s'était trouvé défini. Le flottement qu'on avait observé dans les analyses de Locke avait été désormais évité. Tandis que l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* avait présenté les idées tour à tour comme les images d'une réalité objective et comme les éléments dont sont formées les connaissances humaines, les *Dialogues entre Hylas et Philonous* avaient été catégoriques. Entre les deux définitions, que Locke avait adoptées successivement, Berkeley avait fait un choix. Rejetant la première de celle-ci, qui remontait jusqu'à Descartes, il s'était définitivement fixé à la seconde : l'idée n'était qu'un élément de la pensée. Sans doute, par la suite, Berkeley n'avait pas eu le souci de reconstruire l'entendement selon le plan que Locke avait suivi ; mais il avait cependant accepté de définir l'idée comme un simple état de conscience, véritable atome psychologique, dont le contenu se livre tout entier dans la perception qu'on en a. De ce fait, des problèmes, jusqu'alors implicites, s'étaient posés.

Bref, de Descartes à Berkeley, un glissement s'était produit, que les imprécisions de Locke avait rendu insensible ; il allait falloir prendre parti entre deux thèses très nettes. C'est ce que Condillac ne semblait pas avoir fait dans son premier livre ; et c'est à quoi Diderot venait de l'inviter dans sa *Lettre sur les aveugles*.

Il faut avouer, en effet, que dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* Condillac définissait mal son point de vue, puisque, dès le début du livre, on retrouvait la même ambiguïté que dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Comme Locke, Condillac cherchait le point de départ de tous les progrès de l'esprit dans la sensation. Mais, ce faisant, il avait soin de rappeler que « la perception que nous

éprouvons » et « le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous » ne contiennent « ni erreur, ni obscurité, ni confusion » ¹. C'était dire que les données des sens correspondent à des choses, dont elles fournissent autant d'images : ces images peuvent rester fragmentaires ou déficientes, elles n'en sont pas moins représentatives d'objets réels. Il en résultait que toute sensation devait être considérée comme l'expression sensible de qualités appartenant à des corps : Locke, après Descartes, l'avait assez répété. Malheureusement, cette définition, que Condillac faisait sienne, n'en excluait pas une autre. Reprenant à cet égard aussi certaines indications de Locke, Condillac envisageait encore les sensations comme « les matériaux de toutes nos connaissances » ². Il se plaisait à y voir l'élément qui, par toutes sortes de combinaisons, est susceptible d'engendrer l'entendement. La sensation devenait un simple état de conscience ; elle n'était envisagée que d'un point de vue subjectif. Bref, on entendait parler tour à tour d'images représentatives du réel et de modes de la pensée ; mais, finalement, on trouvait, juxtaposées dans l'œuvre de Condillac, les deux thèses que Locke n'avait pas dissociées : l'une impliquait un dualisme, analogue à celui qu'avait professé Descartes, l'autre aboutissait à l'idéalisme de Berkeley. De là, évidemment, une grave incertitude.

Il faut dire pourtant qu'en fait la seconde de ces thèses l'emportait sur la première. Le but que visait Condillac était exactement celui que s'était proposé Locke : « remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par là fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances et renouveler tout l'enten-

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. II, § 11, p. 30.

² *Ibid.*, Ch. I^{er}, § 5, p. 19.

dement humain » ¹. On peut même affirmer qu'à cet égard l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* apportait dans ses analyses une rigueur et une précision jusqu'alors inconnues. Il n'est donc pas étonnant que les idées y aient été considérées plus souvent comme des « façons de penser » et non comme des « images ». Puisqu'il s'agissait de découvrir l'élément simple de l'entendement et d'en suivre les différentes métamorphoses à travers toutes sortes de combinaisons, il fallait nécessairement traiter les sensations comme des manières d'être, sans songer aux objets dont elles pouvaient être les copies. Certes, un tel point de vue n'excluait pas toute affirmation réaliste. Condillac ne se faisait point faute d'ailleurs de rappeler que les impressions ressenties procèdent d'une réalité corporelle indépendante de l'esprit. Il maintenait ainsi l'existence d'un monde matériel, conformément aux tendances les plus profondes de l'empirisme. Mais, dans le fond, ce n'était là qu'une remarque incidente. L'essentiel était, pour lui, d'expliquer le développement des connaissances humaines à partir d'un principe unique ; par suite, il lui était nécessaire de découvrir ce principe et d'en donner une définition simple : c'est à quoi répondait l'idée de sensation. La thèse de Locke, d'après laquelle l'idée est avant tout un mode de la pensée, devenait prépondérante. Du moins, le souci qui animait Condillac exigeait qu'il en fût de la sorte, puisque, d'après lui, pour reconstruire l'entendement, il suffisait de se donner des états de conscience.

On comprend ainsi la difficulté, que soulevait sans la résoudre l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Si l'on s'en tenait à la lettre, on retrouvait en cet ouvrage la même ambiguïté que chez Locke : la sensation était tour à tour une image et une manière

¹ *Ibid.*, Introduction, p. 7-8.

d'être. Mais si, derrière la lettre, on s'efforçait d'atteindre l'esprit, on s'apercevait que, malgré lui, Condillac tendait à adopter un point de vue semblable à celui de Berkeley : la sensation, élément simple de l'entendement, n'était qu'une modification de la pensée. De là un dilemme. Ou bien Condillac, obéissant à la logique de son système et voulant partir des données pures de la conscience, devait aboutir, comme Berkeley, à l'idéalisme absolu par la négation de toute substance matérielle. Ou bien, voulant réintégrer malgré tout les croyances du sens commun, il se trouvait mis en présence d'un problème nouveau et se voyait dans l'obligation de réfuter l'idéalisme. De toute façon, la difficulté ne pouvait être éludée : la question de l'existence du monde extérieur se posait avec une acuité redoutable.

Diderot n'avait fait que signaler des affinités troublantes entre des œuvres, qui, par ailleurs, étaient sans rapports ; avec un sens critique étonnant, il avait pressenti le problème qu'impliquait la tentative de Condillac. Mais il ne lui avait pas été donné d'y apporter réponse.

*
* *

C'est Condillac qui devait s'y appliquer. Et son originalité fut d'emprunter à Berkeley lui-même l'essentiel d'une théorie dirigée contre l'idéalisme.

Condillac se rendit compte que l'*Essai* de 1746 reposait sur une équivoque. Aussi prit-il une résolution fort simple : il décida de ne parler désormais de la sensation que comme du principe de toutes les facultés, et il la définit comme une pure manière d'être. Lui-même le fait remarquer au premier livre du *Traité des sensations*, lorsqu'il dit « que nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets, et qu'au contraire elles ne sont

que des modifications de notre âme » ¹. Au reste, pour peu qu'on y réfléchisse, ce point de vue s'imposait. Le but de Condillac n'était-il pas de montrer que l'entendement s'explique tout entier par les seules données des sens ? Il lui fallait donc rattacher toutes les opérations de l'esprit à la sensation, et, pour cela, faire de celle-ci le premier terme d'une longue chaîne de facultés. A cet égard, la sensation n'était que l'état initial du développement psychologique. En fait, d'ailleurs, pouvait-on la définir autrement ? Tout ce que la conscience révèle se réduit au sentiment qu'elle éprouve d'être affectée d'une certaine manière, et rien n'autorise à croire que les jugements ajoutés après coup aux perceptions s'en doivent distinguer. Ainsi la sensation apparaît comme un état purement subjectif. Tel est, du moins, le principe qu'adopta Condillac, après avoir pris conscience des difficultés signalées par Diderot ; par là, il reconnut implicitement que son point de départ était identique à celui de Berkeley : chez l'un comme chez l'autre la sensation n'était vraiment qu'une modification de l'âme. Mais aussitôt surgit le problème inévitable. Fallait-il conclure maintenant « que nous n'apercevons rien qu'en nous-mêmes » ? Ou bien pouvait-on imaginer « comment nous contractons l'habitude de rapporter au dehors des sensations qui sont en nous » ² ? C'était la question de l'existence du monde extérieur : « en effet, il paraît bien étonnant qu'avec des sens, qui n'éprouvent rien qu'en eux-mêmes, et qui n'ont aucun moyen pour soupçonner un espace au dehors, on pût rapporter ses sensations aux objets qui les occasionnent » ³. Berkeley avait résolu ce problème, en niant la réalité de toute substance matérielle et en se réfugiant dans l'idéalisme. Condillac

¹ *Traité des sensations*, Part. I^{re}, ch. XI, § 1^{er}, p. 141-142.

² *Ibid.*, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 142.

voulut rester fidèle à l'empirisme ; mais, pour y parvenir, il lui devint nécessaire d'expliquer par quel processus nous parvenons à extérioriser nos états de conscience : c'est ce qu'il entreprit dans le *Traité des sensations*. Bref, en face du dilemme devant lequel Diderot l'avait placé, Condillac n'hésita pas : il considéra la sensation comme une manière d'être, et il accepta de s'attaquer au problème de l'extériorité.

Mais, pour résoudre ce problème, certaines voies lui étaient interdites. Le procédé généralement employé par les philosophes pour démontrer l'existence d'une réalité matérielle se révélait à la réflexion tout à fait insuffisant. Il consistait à prétendre que la notion d'extériorité est incluse en toute donnée des sens, si bien qu'il suffisait d'avoir une sensation pour savoir qu'il existe un monde extérieur. Cela avait été la thèse de Descartes : sans doute, au cours des *Méditations*, il avait été fait appel à la véracité divine, et la métaphysique s'était ainsi trouvée mêlée à la psychologie ; mais, dans le fond, le Dieu de Descartes n'était intervenu que pour garantir le bien-fondé de la « très grande inclination » ¹, par laquelle, instinctivement, nous reportons hors de nous les causes de nos impressions. Locke, plus tard, n'avait fait que reprendre la même idée : il avait laissé de côté toute considération sur le fait que Dieu ne saurait être trompeur ; il s'était borné à dire que « lorsque nos sens introduisent actuellement quelque'idée dans notre esprit, nous ne pouvons éviter d'être convaincus qu'il y a, alors, quelque chose qui existe réellement hors de nous » ². A son tour, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac avait répété la même chose : si nous croyons à l'existence d'un monde extérieur, avait-

¹ Descartes, *Méditations*, VI ; éd. A. T., t. IX, p. 63.

² Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. IV, ch. XI, § 9, p. 529.

il dit, c'est en vertu d'une conviction irrésistible, émanant des impressions mêmes que nous éprouvons ; nous comprenons clairement et distinctement que nous devons rapporter nos sensations non pas « à nous, ou à ce qui est en nous le sujet de la pensée, mais à quelque chose hors de nous » ¹. De telles explications paraissaient cependant bien faibles. Elles répondaient à la question par la question, ou, plus exactement, elles supposaient résolue la question même à laquelle il s'agissait de répondre. Au lieu d'exposer pour quels motifs on doit croire en l'existence d'une réalité corporelle indépendante de la pensée, on se contentait de déclarer que le monde existe parce qu'on croit qu'il existe. C'était n'invoquer qu'un sentiment, peut-être très fort, mais

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. II, § 11, p. 29. Cette solution semble avoir été communément admise au XVIII^e siècle. En 1750, d'Alembert, qui résume les thèses de l'empirisme traditionnel dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, déclare que c'est par « une espèce d'instinct, plus sûr que la raison même », que nous reportons hors de nous les causes de nos sensations : « la multiplicité de ces sensations, l'accord que nous remarquons dans leur témoignage, les nuances que nous y observons, les affections involontaires qu'elles nous font éprouver, comparées avec la détermination volontaire qui préside à nos idées réfléchies, et qui n'opère que sur nos sensations mêmes ; tout cela forme en nous un penchant insurmontable à assurer l'existence des objets auxquels nous rapportons ces sensations, et qui nous paraissent en être la cause ; penchant que bien des philosophes ont regardé comme l'ouvrage d'un Être supérieur et comme l'argument le plus convaincant de l'existence de ces objets » (éd. Picavet, p. 16). Ces remarques, d'ailleurs, n'empêchent pas d'Alembert d'inviter les philosophes à décrire, plus soigneusement qu'ils ne l'ont fait, le passage de la sensation éprouvée par la conscience à l'affirmation d'un objet : « c'est à eux à déterminer, s'il est possible, quelle gradation observe notre âme dans ce premier pas qu'elle fait hors d'elle-même, poussée, pour ainsi dire, et retenue tout à la fois par une foule de perceptions qui d'un côté l'entraînent vers les objets extérieurs, et qui de l'autre, n'appartenant proprement qu'à elle, semblent lui circonscrire un espace étroit dont elles ne lui permettent pas de sortir » (éd. Picavet, p. 17). En fait, c'est à cette invitation que se trouve répondre Condillac.

qui semblait dénué de valeur. Il était possible qu'avant le développement donné par Berkeley à l'idéalisme, le besoin d'une autre preuve ne se fit pas sentir. Mais, sans nul doute, Condillac dut estimer qu'après la critique berkeleyenne, il devenait impossible de se satisfaire de la solution, dont lui-même avait paru d'abord se contenter. Les procédés habituels de démonstration devaient lui sembler insuffisants ; il lui en fallait inventer de nouveaux.

Il ne put hésiter longtemps. Pour expliquer comment se forme la croyance en un monde extérieur, il était bien obligé de ne recourir qu'aux seules données des sens, sous peine de manquer tout à coup aux principes mêmes de sa philosophie. Mais, en même temps, devant l'insuffisance de la solution classique développée par Descartes et par Locke, il devait renoncer à une explication qui faisait appel à toutes les données des sens indistinctement ; il lui fallait définir quelles sont celles de nos sensations d'où nous vient plus spécialement l'impression d'extériorité. Bref, c'était seulement à partir d'une certaine catégorie de sensations que le problème du monde extérieur devait se résoudre. Du moins, Condillac ne pouvait surmonter les difficultés qui se trouvaient désormais soulevées qu'en s'engageant dans cette voie. Ses efforts tendirent à déterminer ainsi, de quel sens particulier dérive pour nous la notion d'extériorité, et sous quelle forme cette notion nous est primitivement donnée. Ensuite il put montrer que cette connaissance d'une réalité extérieure se mêle à toutes les données sensibles, en sorte que celles-ci paraissent fournir à leur tour une notion, qui leur est, en fait, étrangère. Tout le problème se réduisit, en définitive, à une analyse des différents sens, dont l'homme dispose. Apercevoir quel est celui qui, dans la découverte du monde extérieur, joue le rôle essentiel, et préciser le mécanisme par lequel s'édifie la représentation de cette

réalité : telle était évidemment la seule méthode, qui laissait espérer qu'on pût sortir de l'impasse où l'idéalisme avait abouti. Se rallier à cette méthode, c'était faire voir que, si la plupart de nos sensations se présentent comme des modifications de l'âme, il en est quelques-unes cependant qui révèlent une réalité extérieure. Il ne s'agissait plus ici de trancher toutes les difficultés par quelques affirmations très générales, mais de procéder à un travail de discrimination.

Or, Condillac trouvait le terrain préparé. Depuis les dernières années du xvii^e siècle, le problème de la perception de la distance avait suscité toutes sortes de travaux. Ceux-ci n'offraient, à première vue, qu'un intérêt restreint ; mais, à la réflexion, ils se révélaient singulièrement suggestifs. Il suffisait d'étendre au problème de la connaissance du monde extérieur certaines solutions développées à propos du problème de la perception de la distance. Aussi, devant les difficultés qui l'arrêtaient, Condillac était-il conduit à s'inspirer de remarques déjà connues.

A deux ou trois reprises, Locke avait touché, dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, au problème de la perception de la distance. Avant lui, Descartes ¹ et Malebranche ² n'en avaient parlé qu'à propos de la vue, et, par conséquent, ils avaient été conduits à faire de la distance une donnée des sensations visuelles. Mais, au fond, la question était restée pendante. Pour sa part, Locke n'avait pas eu le souci de la résoudre complètement ; mais il avait su proposer quelques remarques, destinées à recevoir par la suite des développements nouveaux. En abordant le sujet précis de la perception de la distance, il s'était contenté, à vrai dire, d'indications sommaires. La distance, avait-

¹ Descartes, *Dioptrique*, VI ; éd. A. T., t. VI, p. 130-147.

² Malebranche, *Recherche de la vérité*, Liv. I^{er}, ch. IX.

il dit, n'est que l'espace qui sépare deux corps. Or, « nous acquérons l'idée de l'espace et par la vue et par l'attouchement, ce qui est, ce me semble, d'une telle évidence, qu'il serait aussi inutile de prouver que les hommes aperçoivent, par la vue, la distance qui est entre des corps de diverses couleurs, ou entre les parties du même corps, qu'il le serait de prouver qu'ils voient les couleurs mêmes. Il n'est pas moins aisé de se convaincre que l'on peut apercevoir l'espace dans les ténèbres par le moyen de l'attouchement » ¹. En d'autres termes, la notion de distance est à la fois une donnée de la vue et une donnée du toucher. La thèse était fort simple. Locke y avait pourtant apporté quelques changements dans le cours de son livre. En particulier, il avait été conduit, en discutant le problème de Molyneux, à reconnaître une certaine prépondérance du toucher sur la vue. On sait, en effet, que Molyneux s'était posé la question de savoir si un aveugle de naissance, sachant distinguer par le toucher un cube d'une sphère, pourrait, en recouvrant la vue, discerner ces deux solides, sans faire appel à des sensations tactiles. On sait aussi que Locke, d'accord avec Molyneux, avait répondu par la négative, estimant qu'un « aveugle ne serait point capable, à la première vue, de dire avec certitude, quel serait le globe et quel serait le cube, s'il se contentait de les regarder, quoiqu'en les touchant, il pût les nommer et les distinguer sûrement par la différence de leurs figures qu'il apercevrait par l'attouchement » ². Il avait reconnu, qu'après un certain temps, l'aveugle qui avait été opéré, apprendrait à juger des choses d'après les seules images visuelles, les enseignements de la vue et ceux du toucher finissant par s'évoquer les uns les autres ; mais il avait néanmoins affirmé qu'une certaine

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. XIII, § 2, p. 120-121.

² *Ibid.*, Liv. II, ch. IX, § 8, p. 100.

primauté appartenait aux données tactiles. C'était dire que le toucher joue un rôle plus grand que la vue dans la découverte du monde extérieur, et faire par suite une différence entre les deux types de sensations, qui jusque-là avaient été jugées équivalentes. C'était aussi marquer l'existence d'une perpétuelle collaboration entre des sens qui n'avaient rien de commun, et rappeler, comme l'avait fait Malebranche, qu'à toute perception se mêle le souvenir de perceptions très différentes. Assurément, par ces remarques un peu discordantes, Locke n'avait pas, lui non plus, épuisé le problème de la perception de la distance ; il n'en avait même pas donné une solution nettement arrêtée. Mais quelques idées avaient été lancées : l'importance du toucher pour la connaissance du monde extérieur avait été signalée, l'évocation des données sensibles les unes par les autres avait été rappelée. Des thèmes nouveaux s'étaient introduits dans la littérature philosophique.

Berkeley les avait ensuite repris, mais pour leur donner une profondeur et une richesse inconnues. En effet, dans *l'Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, publié en 1709, il avait eu pour but de préciser le rôle du toucher et celui de la vue dans la perception de la distance, de la grandeur et de la situation des objets. En étudiant notamment la perception de la distance, il avait entendu réfuter la théorie cartésienne, qui cherche à déduire des seules impressions visuelles toute notion relative à la distance, et il lui avait substitué une doctrine, d'après laquelle c'est au toucher que revient le privilège de renseigner l'homme à cet égard. La vue, avait-il dit, est impuissante à faire connaître par elle-même les distances : ni la convergence des axes optiques vers l'objet regardé, ni la divergence des rayons lumineux qui frappent la rétine, ne donnent une idée de la distance à laquelle se trouvent tels ou tels corps ; les considérations géométriques, auxquelles il est toujours loisible de se

livrer à ce sujet, sont du domaine de la science pure, et nul n'y songe en ouvrant les yeux : on ne saurait donc y faire appel pour expliquer la simple perception. En fait, c'est à d'autres procédés que nous avons recours, quand nous nous formons quelque idée de la distance : le mouvement des yeux, la confusion des images, les contractions de l'œil nous renseignent généralement très bien, non pas que la notion de distance soit nécessairement liée à l'un ou l'autre de ces phénomènes, mais parce que ceux-ci sont pour nous une occasion qui permet à des souvenirs tactiles de revivre. Les sensations visuelles rappellent les sensations tactiles auxquelles elles ont été fréquemment associées, si bien que nous pensons voir ce que nous nous souvenons seulement d'avoir touché. « Quiconque voudra considérer attentivement ses propres pensées, et examiner ce qu'il entend en disant qu'il voit ceci ou cela à une certaine distance, sera d'accord avec moi que ce qu'il voit suggère seulement à son entendement cette croyance que, après avoir dépassé une certaine distance, qui devra être mesurée par le mouvement de son corps, mouvement qui peut être perçu par le toucher, il en viendra à percevoir telles et telles idées tangibles, qui ont été habituellement associées à telles et telles idées visuelles » ¹. C'est donc moins à la vue qu'au toucher qu'il appartient de donner une idée de la distance. Locke l'avait sans doute senti, mais Berkeley l'affirmait nettement. Chez lui, cette thèse avait pourtant un sens très limité. Berkeley n'avait jamais cru que le toucher, pas plus d'ailleurs que tout autre sens, fût atteindre un monde vraiment extérieur à l'esprit. Il avait toujours dit que les qualités sensibles ne représentent pas des objets matériels, mais

¹ Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, § 45, traduction Parodi et Beaulavon, Paris, 1895, p. 29. Cf. *The Works of George Berkeley*, by A. C. Fraser, Oxford, 1901, t. I, p. 148-149.

qu'elles sont purement intérieures à la pensée, leur essence étant définie par la perception qu'on en a. Aussi, d'après lui, les données tactiles ne pouvaient-elles révéler une extériorité réelle. Il les avait envisagées comme de simples modifications de l'âme, et il avait seulement fait remarquer qu'entre les données de la vue et celles du toucher il y a, malgré des associations de fait, une irréductible différence. Il avait toujours affirmé que rien ne permet à l'esprit d'appréhender une réalité extérieure. A vrai dire, l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision* ne l'avait peut-être pas fait comprendre clairement ; on avait pu croire, parfois, que la notion de distance, acquise par le toucher, donnait à l'esprit le moyen de sortir de lui-même. En fait, soutenir cette thèse eut été renier l'idéalisme : aussi Berkeley avait-il précisé son point de vue dans le *Traité sur les principes de la connaissance humaine*¹. Reprenant alors les analyses de son premier *Essai*, il avait déclaré, qu'en attribuant au toucher, et non à la vue, la perception de la distance, il avait voulu faire sentir l'hétérogénéité des sensations tactiles et des sensations visuelles. Ce n'était pas dire que le toucher entre en contact avec une réalité externe ; c'était prétendre que les images fournies par la vue ne renferment rien de semblable à ce qu'on nomme l'idée de distance, tandis qu'une telle notion est imposée par les impressions issues du toucher. Entre ces deux types de données, il y a mutuelle évocation ; mais ce sont deux langues distinctes. En tout cas, aucune ne fait saisir une substance matérielle, et l'impression de distance, qui relève du toucher, n'est qu'une modification particulière de la pensée. De ce fait, l'idéalisme demeurait intact. Du moins, Berkeley avait

¹ Berkeley, *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, § 42-44, traduction Renouvier, Paris, 1920, p. 41-43. Cf. *The Works of George Berkeley*, by A. C. Fraser, Oxford, 1901, t. I, p. 279-281.

repoussé toute interprétation réaliste de sa doctrine, et sa théorie de la vision s'accordait avec son mysticisme métaphysique. Il n'en restait pas moins qu'avec lui l'importance du toucher avait été définitivement mise en lumière, et que la collaboration des différents sens les uns avec les autres avait été démontrée.

L'essentiel de ces remarques avait dès lors été popularisé en France par Voltaire. Celui-ci s'était déclaré très vite en faveur des idées de Berkeley sur la vision. Dès 1738, il avait consacré à ce problème plusieurs chapitres de ses *Éléments de la philosophie de Newton*, et, d'une façon générale, il avait reproduit, sans les modifier, les thèses de Berkeley ¹. En ce qui concerne la perception de la distance, il avait repris, en les résumant, les analyses et les exemples développés dans l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision* ². La vue, avait-il dit lui aussi, ne renseigne pas sur les distances auxquelles se trouvent les choses, car, de fait, nulle considération géométrique n'intervient au moment de la perception; l'expérience seule peut apprendre à l'homme quel lien existe entre l'image qui s'impose à la vue et l'éloignement que révèle le toucher : les sensations tactiles jouent ici un rôle prépondérant. Voltaire s'était d'ailleurs efforcé de confirmer ces indications par l'exemple de l'aveugle opéré par Cheselden. Déjà Berkeley avait émis une hypothèse, d'après laquelle « un aveugle de naissance, qui recouvrerait la vue, n'aurait tout d'abord aucune idée de la distance par la vue : le soleil et les étoiles, les objets les plus éloignés comme les plus rapprochés, tout lui semblerait être dans son œil, ou plutôt dans son esprit » ³; mais, en 1709, au moment où avait

¹ Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, Part. II, ch. V-VIII; éd. Beuchot, t. XXXVIII, p. 99-128.

² *Ibid.*, Ch. VII, p. 113-124.

³ Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, § 41, traduction Parodi et Beaulavon, Paris, 1895, p. 26. Cf. *The Works of George Berkeley*, by A. C. Fraser, Oxford, 1901, t. I, p. 146.

été écrit l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, il n'avait pu s'agir, de la part de Berkeley, que d'une simple conjecture. Voltaire, par contre, avait eu le moyen de justifier cette hypothèse par des faits. En 1728, le chirurgien anglais Cheselden avait pu opérer de la cataracte un aveugle de naissance, et il avait aussitôt publié un compte rendu de ses observations dans les *Philosophical Transactions* : d'après celles-ci, tout semblait confirmer l'hypothèse de Berkeley ¹. Voltaire n'avait donc pas manqué de rappeler cette expérience. Il avait rapporté tout au long le cas de l'aveugle opéré : « tout ce qu'il voyait lui semblait d'abord être sur ses yeux, et les toucher comme les objets du tact touchent la peau » ². C'était dire, selon lui, qu'après de telles observations aucun doute ne restait permis : l'importance particulière du toucher ne pouvait être niée. S'il n'avait rien ajouté par là aux thèses de Berkeley, Voltaire avait du moins contribué, comme d'autres, à les faire connaître ; il s'en était fait le vulgarisateur. Il en avait toutefois modifié le caractère. Chez Berkeley, les analyses touchant la perception de la distance s'étaient alliées à un idéalisme très net : Berkeley n'avait jamais dit qu'on pouvait atteindre par le toucher des objets réellement extérieurs à l'esprit ; il avait seulement insisté sur l'hétérogénéité des sensations visuelles et des sensations tactiles, et il avait fait remarquer que l'impression de distance, qui, comme toute impression, est une simple manière d'être de la pensée, est du domaine du toucher et non de la vue, bien qu'en fait l'image visuelle

¹ *Philosophical Transactions*, n° 402, 1728 : le texte en est reproduit par Fraser dans *The Works of George Berkeley*, Oxford, 1901, t. II, p. 411-413. De son côté, Berkeley eut connaissance de cette opération, et il en fit mention, en 1733, dans la troisième édition de son *Essai*.

² Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, Part. II, ch. VII ; éd. Beuchot, t. XXXVIII, p. 118.

évoque constamment le souvenir tactile, au point de paraître l'impliquer. C'est ce dont Voltaire n'avait pas voulu convenir. Pour son compte, il n'avait jamais admis l'idéalisme : aussi, en développant les mêmes idées que Berkeley sur la vision, il avait raisonné comme si le toucher nous mettait effectivement en contact avec une réalité extérieure; il avait laissé entendre, comme la chose la plus naturelle, que la notion de distance, issue des sensations tactiles, nous fait réellement sortir de nous-mêmes et appréhender un monde qui nous est étranger. Après lui, on avait pu considérer que le monde des corps est saisi dans son extériorité grâce aux impressions du tact. En expliquant la perception de la distance avec cette arrière-pensée, Voltaire avait méconnu le sens des analyses de Berkeley, mais il avait fourni une suggestion précieuse à Condillac.

Il suffisait de reprendre la thèse de Berkeley, en lui prêtant la signification que lui avait donnée Voltaire : on y trouvait aussitôt une réponse à la question de l'existence du monde extérieur. Condillac s'en aperçut et pensa résoudre sans peine le problème qui l'arrêtait : il n'eut qu'à transposer sur un plan nouveau les idées exposées, dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, à propos de la perception de la distance.

Il admit désormais que le toucher a une importance primordiale. Il ajouta, pour plus de précision, que la découverte de l'espace et, par elle, la connaissance du monde extérieur proviennent des sensations tactiles : « en considérant les propriétés du toucher, dira-t-il dans le *Traité des sensations*, on eut reconnu qu'il est capable de découvrir cet espace » ¹. Il prétendit, en somme, que les données du tact doivent être distinguées de toutes les autres données sensibles, parce qu'elles

¹ *Traité des sensations*, Part. I^{re}, ch. XI, § 1^{er}, p. 142.

possèdent une valeur particulière. Pareille affirmation marquait un changement par rapport à la doctrine de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* : là, Condillac s'était contenté de suivre Locke, et il avait attribué à tous les sens la propriété de faire connaître l'existence d'objets matériels ; maintenant, au contraire, il réservait ce rôle aux seules sensations tactiles. En cela, il ne faisait que suivre Berkeley : celui-ci avait montré, contre Descartes, que la notion de distance n'est donnée que par le toucher ; en s'inspirant de ces remarques, on pouvait donc croire que l'existence du monde extérieur est connue de la même manière. Condillac le pensa ; il vit dans cette affirmation le moyen de sortir du subjectivisme. Ces idées sur le rôle du toucher offraient, à ses yeux, un avantage inappréciable. En ne faisant intervenir que des données de l'expérience sensible pour justifier le sentiment d'extériorité, elles permettaient de rester fidèle à l'esprit de l'empirisme. Le témoignage du toucher parut donc irrécusable. Mais, en fait, c'est aux analyses de Berkeley, rapportées par Voltaire, que Condillac dut ce premier principe.

Ce ne fut pas tout. Il s'aperçut encore que les différents sens dont l'homme dispose se complètent les uns les autres. Ils s'enrichissent mutuellement, chacun fournissant aux autres des enseignements que lui seul peut apporter : ainsi le toucher, qui découvre l'espace extérieur, vient « apprendre aux autres sens à rapporter leurs sensations aux corps qui y sont répandus »¹ ; une véritable éducation des sens s'accomplit. Là encore, la doctrine de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* se trouvait modifiée : dans son premier livre, Condillac n'avait guère parlé que de la liaison des idées, comme si les notions qui occupent l'entendement ne pouvaient s'associer que d'une façon mécanique, après

¹ *Ibid.*, p. 142-143. Cf. aussi, Préface, p. 47-48.

avoir été complètement élaborées ; par crainte de faire appel à une activité de l'esprit, qui fût demeurée mystérieuse, il avait considéré que chaque sens se suffisait ; écartant, sur ce point, les suggestions de Locke, il avait nié l'existence d'une perpétuelle fusion des différents types de données sensibles ; il avait affirmé leur indépendance, comme si nulle pénétration ne s'observait d'un domaine dans l'autre. S'il changeait maintenant de point de vue, c'était sous l'influence de Berkeley : après Locke, mais avec plus de vigueur, Berkeley avait signalé l'évocation des sensations tactiles par les sensations visuelles et la superposition constante de deux espèces distinctes d'impressions ; il ne restait qu'à reprendre ces idées pour expliquer comment le toucher peut instruire les différents sens et donner l'illusion que l'extériorité, qui n'est perçue que par lui, est appréhendée dans toutes les sensations. En faisant sienne la thèse de Berkeley, et en donnant à cette thèse le sens que Voltaire lui avait imprimé, Condillac s'aperçut qu'il échappait aux difficultés dont il voulait s'affranchir. Du moment où il reconnaissait une éducation des sens par le toucher, il évitait l'idéalisme et s'expliquait comment toute impression, quelle qu'elle soit, peut avoir un fondement réel dans le monde de la matière. Une seconde fois, Berkeley, interprété par Voltaire, l'avait sauvé.

Finalement, si Condillac écrivit le *Traité des sensations*, ce fut pour réfuter l'idéalisme de Berkeley, à l'aide d'arguments empruntés, par l'intermédiaire de Voltaire, à Berkeley lui-même. Qu'il y ait eu là un jeu d'influences indirectes, c'est évident. Condillac ne savait pas l'anglais¹ et ne pouvait donc lire les œuvres de Berke-

¹ Condillac en fait l'aveu dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. II, sect. I^{re}, ch. XV, § 155, note, p. 448.

ley dans le texte original. Sans doute existait-il certaines traductions françaises, notamment de l'*Alciphron*, de la *Siris*, et des *Dialogues entre Hylas et Philonous*¹; mais à elles seules ces traductions ne devaient donner qu'une connaissance incomplète du philosophe anglais. De fait, c'est à des œuvres de vulgarisation qu'il était nécessaire d'avoir recours. Dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, Voltaire avait résumé, mais en les détachant de tout idéalisme, les théories de Berkeley sur la vision : Condillac s'en contenta. Cette lecture et les réflexions qu'elle suscita, lui servirent beaucoup. Comme l'avait fait remarquer Diderot, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* risquait d'aboutir à l'idéalisme, parce que, dans l'étude de l'entendement, la sensation était toujours considérée comme une simple manière d'être. Le danger devait cependant se dissiper, si Condillac empruntait à Voltaire la théorie berkeleyenne de la perception de la distance, pour y chercher une preuve de la réalité des corps. Évidemment, cet emprunt entraînait certains changements dans la doctrine primitive : il forçait Condillac à établir, en dépit de ce qu'il avait précédemment soutenu, une distinction profonde entre les différentes données sensibles ; il le contraignait à admettre, contre ses affirmations antérieures, une réelle éducation des sens les uns par les autres. Mais ces modifications étaient minimales, auprès de l'avantage qu'elles procuraient, en dégagant la psychologie de l'impasse idéaliste. Encore une fois, c'est afin d'éviter que l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* ne le conduisît aux *Dialogues entre Hylas et Philonous*, que Condillac, faisant appel à l'*Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, ou plutôt au

¹ Les traductions françaises antérieures à 1754 comprenaient : *Alciphron ou le Petit philosophe*, La Haye, 1734 ; *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron*, Amsterdam, 1745 ; *Dialogues entre Hylas et Philonous*, Amsterdam, 1750.

résumé qu'en avait donné Voltaire dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, composa le *Traité des sensations*. En déplaçant le centre de ses études, il sut néanmoins donner à son œuvre une allure originale, et il contribua de la sorte à mieux définir son attitude personnelle.

CHAPITRE IV

LE TRAITÉ DES SENSATIONS

Le sujet du *Traité des sensations* n'est plus celui de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* : il s'agit bien encore d'analyser l'entendement ; mais, en fait, le centre d'intérêt s'est déplacé. Dans les deux ouvrages, Condillac se propose toujours de montrer que la vie psychologique dérive de la sensation : l'impression reçue par les sens demeure la donnée fondamentale, dont naissent par une série de métamorphoses toutes les facultés de l'esprit, et nulle connaissance ne se conçoit sans qu'il soit fait appel à cette expérience primitive ; mais, cela posé, l'*Essai* et le *Traité* ne répondent pas aux mêmes préoccupations. Dans l'*Essai*, Condillac a voulu refaire l'œuvre de Locke, en lui donnant une rigueur dont la science newtonienne offrait le modèle : à partir de sensations, définies comme les images des choses et comme les éléments de la pensée, il a tenté de suivre la genèse de l'entendement ; et toute la difficulté fut d'expliquer, à l'aide du langage, l'apparition de la réflexion intelligente. Avec le *Traité* le problème est, au contraire, d'éviter l'idéalisme de Berkeley : si l'on veut reconstruire l'entendement à partir d'un principe simple, il est en effet plus logique de prendre comme point de départ un état de conscience, qui soit une pure manière d'être, intérieure à l'esprit ; mais cette décision impose à celui qui la prend une tâche nouvelle, car, à moins d'accepter l'idéalisme, il devient nécessaire de démon-

trer l'existence du monde extérieur. Expliquer l'entendement à partir de données qui sont de simples modifications de l'âme ; établir néanmoins que ces états de conscience font connaître une réalité extérieure : telle est la double tâche que Condillac assume dans le *Traité des sensations*. Il reprend ainsi sa doctrine, mais d'un nouveau point de vue, pour lui donner une précision croissante ¹.

*
* *

Afin d'éviter l'ambiguïté où Locke s'était complu et qui subsistait encore dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac se voit maintenant obligé de n'admettre comme donnée initiale qu'une simple manière d'être.

Il commence donc par écarter toute équivoque dans l'emploi des termes dont il use. En écrivant son premier livre, il avait considéré la sensation à la fois comme une image des choses et comme un élément de la pensée, parce que ses analyses étaient alors calquées sur celles de Locke, et pouvaient, en somme, s'accommoder de quelque imprécision. Mais, après les remarques de Diderot, cette attitude n'est plus de mise. Condillac sait que la logique de son système lui impose de partir d'une donnée pure de tout mélange, et telle, par conséquent, que

¹ Sauf indication contraire, le *Traité des sensations* est cité ici, comme les autres œuvres de Condillac, d'après l'édition de 1798. En fait, celle-ci reproduit l'édition de 1778, et non celle de 1754. On sait, en effet, que le *Traité* fut publié pour la première fois en 1754, mais que, dans la suite, Condillac ayant révisé certaines de ses analyses, une réédition parut en 1778 avec des modifications assez nombreuses. En dehors de quelques cas, où il s'agit de précisions nouvelles qui intéressent le fond de la doctrine, ces corrections apportées en 1778 sont d'ailleurs de pure forme. Il est plus naturel, par conséquent, lorsque la pensée n'a pas varié, de suivre ce dernier texte.

la saisit la conscience : c'est reconnaître que la sensation doit être envisagée, suivant une perspective qui avait été celle de Berkeley, comme un mode de la pensée. A l'origine du développement qui doit rendre compte de toutes les facultés de l'esprit, il ne faut supposer qu'une manière d'être du sujet pensant : procéder d'autre façon impliquerait qu'on admet un principe ambigu et qu'on se donne par avance ce qu'il s'agit d'expliquer. La reconstruction de l'entendement ne peut être solide que si elle repose sur l'impression subjective telle qu'elle est intérieurement éprouvée, et sur elle seule. C'est ce que Condillac laisse entendre, lorsqu'il examine le cas « d'un homme borné au sens de la vue » ¹. Avant d'aborder son sujet, il se prend à réfléchir sur son attitude, et tous ses soins ne tendent qu'à préciser son point de vue. Très vite, dit-il, le philosophe « soupçonne que toutes nos connaissances pourraient bien tirer leur origine des sens » ². Mais devant les difficultés que soulève cette simple affirmation, — « quelle est la couleur de la pensée, lui demande-t-on, pour venir à l'âme par la vue ? quelle en est la saveur, quelle en est l'odeur, etc., pour être due au goût, à l'odorat, etc. ? » — il définit de façon plus nette ce qu'il entend signifier ; il ajoute « que nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets, et qu'au contraire elles ne sont que des modifications de notre âme » ³. C'est dire, comme Berkeley, « que nous n'apercevons rien qu'en nous-mêmes » ⁴ ; en tout cas, c'est avouer que l'origine de la vie psychologique se trouve dans un état purement subjectif de la conscience : le fait primitif, sur lequel il convient de s'appuyer, ne peut être qu'intérieur à l'esprit.

¹ *Traité des sensations*, Part. I^{re}, ch. XI, p. 140.

² *Ibid.*, § 1^{er}, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 141-142.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

La fiction imaginée pour illustrer cette thèse est bien significative. « Pour remplir cet objet, dit Condillac, nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettait l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix, aux différentes impressions dont ils sont susceptibles » ¹. En lui-même, le procédé n'était pas nouveau. Sans parler expressément d'« une statue organisée intérieurement comme nous », Diderot avait déjà proposé, en 1751, dans sa *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, l'hypothèse d'un « muet de convention », qui devait permettre de « s'éclairer sur la formation du langage » ; plus précisément, il avait eu l'idée « de décomposer, pour ainsi dire, un homme, et de considérer ce qu'il tient de chacun des sens qu'il possède » ² : aussi, quand parut le livre de Condillac, les mauvaises langues crièrent au plagiat ; les remarques de Diderot dans sa *Lettre sur les sourds* firent écrire à Grimm « qu'il y a plus de génie dans ce peu de lignes que dans tout le *Traité des sensations* » ³. Par ailleurs, Buffon avait lui aussi tenté de décrire, dans son *Histoire naturelle*, dont la publication avait commencé en 1749, les progrès « d'un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne » ⁴ : c'est pourquoi, en lisant le *Traité des sensations*, d'aucuns

¹ *Ibid.*, Préface, p. 49-50.

² Diderot, *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, éd. Assézat-Tourneux, t. I, p. 352.

³ Grimm, *Correspondance*, 1^{er} décembre 1754 ; éd. Tourneux, t. II, p. 442-443.

⁴ Buffon, *Histoire naturelle*, *Histoire naturelle de l'homme*, Des sens en général ; éd. in-4° de 1749, t. III, p. 364.

s'écrièrent encore, avec Grimm, que Condillac « avait noyé la statue de M. de Buffon dans un tonneau d'eau froide » ¹. Il en faut seulement conclure que l'idée de suivre, sur un cas imaginaire, les progrès d'un être dont les sens viendraient à s'ouvrir successivement, était assez banale aux environs de 1750 ². Condillac lui-même ne se fait point gloire de la fiction qu'il imagine : il déclare que c'est à Mlle Ferrand qu'il doit une foule de suggestions précieuses ; « elle sentit la nécessité de considérer séparément nos sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quels progrès ils s'instruisent, et comment ils se prêtent des secours mutuels » ³. C'est ensemble, et par une commune pensée, qu'ils formèrent le projet d'analyser l'entendement : « Mademoiselle Ferrand m'avait communiqué cette idée », dira Condillac ⁴ ; et, de fait, l'image de la statue dut se présenter comme d'elle-même à l'esprit de l'un et de l'autre, ainsi qu'en témoignent les expressions « nous imaginâmes » et « nous supposâmes ». Il était facile, en vérité, de songer à cette fiction, puisqu'aussi bien on en avait imaginé déjà de semblables. Mais ce qu'il était peut-être plus malaisé de sentir, c'est à quel point celle-ci convenait pour exprimer le point de vue nouveau qu'adoptait Condillac. En raisonnant sur une statue, on pouvait en effet concevoir sans nulle difficulté que l'impression ressentie par la conscience demeure subjective. Par définition, la statue est « organisée intérieurement comme nous » ; en d'au-

¹ Grimm, *Correspondance*, 1^{er} novembre 1755 ; éd. Tournoux, t. III, p. 112.

² Bonnet, dont l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* ne parut qu'en 1760, avait eu de son côté, mais indépendamment de Condillac, une idée analogue : cf. *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Ch. II, § 12-13, et Ch. III, § 14.

³ *Traité des sensations*, Préface, p. 49.

⁴ Réponse à un reproche qui m'a été fait sur le projet exécuté dans le *Traité des sensations*, p. 433.

tres termes, on la suppose entourée d'une couche de marbre qui l'isole du monde, et on l'imagine en même temps animée d'un esprit. Ce qu'elle éprouve dans ces conditions ne lui représente donc rien, car, pour concevoir la moindre image, il lui faudrait connaître l'existence de la réalité extérieure, ce qui par hypothèse est impossible. L'impression est seulement sentie par elle, à titre de manière d'être. Bref, puisque la statue est animée intérieurement d'un esprit, elle ne peut pas ne pas éprouver quelque chose, lorsque sa pensée vient à être modifiée; mais, dans la mesure où elle reste enveloppée d'une pellicule de marbre qui la sépare du monde, elle est incapable de rapporter son impression à quoi que ce soit. On ne saurait parler à son sujet que de modifications de l'âme, susceptibles peut-être de varier à l'infini, mais cependant tout idéales : une statue semble vouée au solipsisme. Nulle autre hypothèse, en tout cas, ne pouvait souligner, avec autant de force, le caractère de la donnée primitive saisie par la conscience; nulle autre ne pouvait mieux montrer l'analogie existant sur ce point entre la pensée de Condillac et l'idéalisme de Berkeley.

Le plan suivi dans le *Traité des sensations* le fait encore bien voir. Voulant procéder à une analyse rigoureuse et faire comprendre que toutes les facultés de l'esprit dérivent des seules données sensibles, Condillac étudie d'abord l'odorat, pour ne passer qu'ensuite aux autres sens. « Nous crûmes devoir commencer par l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui paraît contribuer le moins aux connaissances de l'esprit humain. Les autres furent ensuite l'objet de nos recherches » ¹. La méthode peut sembler paradoxale, ou, du moins, paraître une gageure. De toute évidence, l'odorat est le plus humble des sens dont l'homme dispose : au

¹ *Traité des sensations*, Préface, p. 50.

point de vue affectif, ses données ont parfois une certaine importance ; mais, dans l'ensemble, elles ne contribuent guère au développement de la pensée. Si l'on cherche à rendre compte de toutes les connaissances humaines, pourquoi donc faire appel aux sensations les plus pauvres ? Ne serait-il pas plus naturel de commencer par les sens, tels que la vue ou le toucher, dont le rôle est considérable ? En vérité, si Condillac ne le fait pas, c'est peut-être par souci d'une suprême élégance, et avec le désir de démontrer sa thèse sur le terrain où la difficulté reste plus vive ; mais c'est aussi en raison d'une exigence impérieuse. Dès le début du livre, il s'agit de faire sentir que le principe de toutes les connaissances réside en une simple manière d'être de la conscience. Or, il est bien certain que des données, telles que les sensations tactiles ou visuelles, passeraient difficilement pour n'être que des modifications de l'âme : on serait toujours tenté de les envisager comme des images représentant des objets ; on leur supposerait tout de suite un fondement réel hors de la pensée : et ce serait contraire au but poursuivi. Avec les sensations d'odeur rien de tel n'est à craindre : il se peut que parfois on ait encore tendance à imaginer des choses, dont les odeurs proviendraient ; mais il suffira de rappeler le caractère subjectif de ces sensations, pour qu'aussitôt elles soient considérées comme intérieures à la conscience. Commencer par l'odorat, c'est déclarer qu'il faut d'abord concevoir les données des sens comme de simples modes de la pensée. Le désir d'adopter, au début du *Traité*, un point de vue idéaliste, analogue à celui de Berkeley, apparaît une fois de plus.

La donnée initiale, dont l'existence est supposée, n'est qu'une simple modification de l'âme. De cet état de conscience tout subjectif peuvent naître néanmoins les facultés de l'entendement et de la volonté.

Il n'existe primitivement que la sensation. Sur ce

point, Condillac est plus catégorique que dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. En 1746, il suivait l'exemple de Locke, et il admettait deux sources de connaissances, la sensation et la réflexion. Mais, par souci d'unité, il ramène maintenant la seconde de ces sources à la première ; il considère que, d'une manière ou d'une autre, tout se réduit à la sensation, seules quelques circonstances secondaires pouvant varier, et il affirme ce principe avec force. La sensation, ainsi comprise, est pourtant quelque chose de complexe. Il va de soi d'abord qu'elle implique certaines connaissances. Assurément, ces connaissances sont fort restreintes ; surtout, elles ne s'étendent à aucun objet extérieur, l'impression ressentie n'étant jamais qu'une manière d'être du sujet pensant. Il y a cependant, dès ce stade, prise de conscience d'un certain contenu mental. Par rapport à elle-même, la statue est identifiée à la sensation qu'elle éprouve : avec l'odorat, « elle sera donc odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe » ¹ ; par l'ouïe, « elle sera comme l'écho dont Ovide dit : *sonus est qui vivit in illa* ; c'est le son qui vit en elle » ² ; de même, avec le goût, « sa bouche est aux saveurs, ce que le nez est aux odeurs, et l'oreille au bruit » ³ ; et par la vue elle « ne voit que de la lumière et des couleurs », et « n'aperçoit dans l'action des rayons que des manières d'être d'elle-même » ⁴. Ce n'est là néanmoins qu'un des aspects de la sensation. Celle-ci présente par ailleurs un caractère affectif très net : « si la capacité de sentir est tout entière à une odeur agréable, c'est jouissance ; si elle est tout entière à une odeur désagréable, c'est

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. I^{er}, § 2, p. 57.

² *Ibid.*, Ch. VIII, § 1^{er}, p. 124.

³ *Ibid.*, Ch. X, § 1^{er}, p. 136.

⁴ *Ibid.*, Ch. XI, § 2, p. 145.

souffrance » ¹. Aucune manière d'être ne laisse la conscience indifférente, et tout lui apparaît comme un plaisir ou comme une peine : elle est donc immédiatement intéressée à chercher certaines impressions et à en fuir d'autres ; « plus le contraste des plaisirs et des peines a de vivacité, plus il occasionne d'action dans l'âme » ². Une réaction affective accompagne, en somme, toute représentation. La remarque doit être soulignée, parce qu'elle permet d'expliquer l'épanouissement ultérieur de la pensée. Celui-ci se trouve déterminé de la façon la plus naturelle, non par une cause étrangère plus ou moins mystérieuse, mais par la sensation même, car l'impression affective et la connaissance intellectuelle réagissent l'une sur l'autre et se fécondent mutuellement. Chez la statue, dit Condillac, « le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple ; les sensations mêmes le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté » ³.

De l'entendement d'abord. Qu'une sensation devienne exclusive de toute autre, au point d'occuper à elle seule la conscience, il y a attention : « notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe » ⁴. Il suffit ensuite que cette impression ne se dissipe pas immédiatement, pour qu'apparaisse la mémoire : la sensation n'échappe pas tout de suite à la statue ; « l'attention qu'elle lui a donnée, la retient encore ; et il en reste une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive » ⁵. De là

¹ *Ibid.*, Ch. II, § 2, p. 58.

² *Extrait raisonné du Traité des sensations*, p. 9.

³ *Traité des sensations*, Préface, p. 50.

⁴ *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. II, § 1^{er}, p. 58.

⁵ *Ibid.*, § 6, p. 61.

naît comme un dédoublement de la conscience : celle-ci se fait attentive, et à la « sensation qui n'est plus, mais dont l'impression dure encore » ¹, et à la sensation nouvelle, qui vient d'apparaître ; mais, dans le fond, souvenir du passé et sensation présente ne diffèrent que de degré : l'un n'est que l'affaiblissement de l'autre, la mémoire le prolongement de la sensibilité. Il faut seulement noter que ces « manières d'être ne peuvent se partager la capacité de sentir, qu'elles ne se comparent : car comparer n'est autre chose que donner en même temps son attention à deux idées » ². Bien plus, « dès qu'il y a comparaison, il y a jugement » ³, la statue ne pouvant être attentive à deux impressions, sans apercevoir du même coup leurs rapports. Ces progrès sont réguliers ; mais ils ne mettent guère en jeu que le contenu intellectuel des sensations. Le jour où intervient, au contraire, l'affectivité, de nouveaux développements s'accomplissent. De même que les sensations se présentent toujours sous un aspect agréable ou désagréable, ainsi les souvenirs offrent également des plaisirs et des peines en nombre infini. Devant ces images du passé, la statue « sera portée à se retracer préférablement celles qui peuvent davantage contribuer à son bonheur : elle passera rapidement sur les autres, ou ne s'y arrêtera que malgré elle » ⁴. Bref, c'est selon l'état dans lequel elle se trouve, comme selon la vivacité de ses souvenirs, qu'elle se rappelle plus ou moins ce qu'elle a cessé d'être. Dans certains cas, le souvenir évoqué peut revivre avec autant de force qu'une sensation actuelle ; dans d'autres cas, il peut n'apparaître que vaguement, à la manière d'un souvenir léger. Mais si la conscience « ne rappelle les choses que comme passées », on dit qu'il

¹ *Ibid.*, § 8, p. 61.

² *Ibid.*, § 14, p. 65.

³ *Ibid.*, § 15, p. 65.

⁴ *Ibid.*, § 21, p. 69.

y a mémoire, tandis que si « elle les retrace avec tant de force qu'elles paraissent présentes », on dit qu'il y a imagination ¹. De toute façon, la statue reconnaît sans peine ce qu'elle a déjà éprouvé : devant une impression qui lui paraît ancienne, « elle juge que l'état où elle se trouve, est le même que celui où elle s'est déjà trouvée » ². Ainsi se forment donc, pour constituer l'entendement, l'attention, la mémoire, la faculté de comparer, le jugement, l'imagination, la reconnaissance. On retrouve dans cette liste l'ensemble des facultés que Condillac avait décrites au début de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. La série s'en est cependant allongée : dans l'*Essai*, Condillac n'avait cité, après la sensation, que les facultés élémentaires, — perception, attention, mémoire, imagination, — estimant que les opérations les plus hautes, telles que la comparaison, le jugement et le raisonnement, supposent l'invention du langage ; ici, par contre, c'est l'entendement tout entier qu'il croit pouvoir expliquer à partir de la première impression sensible. A ses yeux, la sensation renferme vraiment toutes les facultés mentales.

On y trouve également le germe des actions de la volonté. Tout état de conscience apporte avec lui un sentiment de plaisir ou de peine ; il se présente comme agréable ou désagréable : le souvenir qui en reste suscite donc inévitablement un désir. On s'imagine parfois que le désir précède tout état affectif ; on s'explique les joies et les souffrances par la satisfaction ou l'échec de ce désir foncier, comme si quelque tendance était innée à l'esprit. Mais c'est une erreur. « Tout désir suppose donc que la statue a l'idée de quelque chose de mieux, que ce qu'elle est dans le moment ; et qu'elle juge de la

¹ *Ibid.*, § 29, p. 78.

² *Ibid.*, § 36, p. 83.

différence de deux états qui se succèdent » ¹. Aussi, à l'origine, est-elle bien ou mal, sans pouvoir souhaiter un autre état que celui où elle se trouve : « la souffrance ne peut pas plus lui faire désirer un bien qu'elle ne connaît pas, que la jouissance lui faire craindre un mal qu'elle ne connaît pas davantage » ². Pour désirer quelque chose, il faut qu'elle ait déjà ressenti des sentiments variés. Dès que la mémoire lui rappelle le souvenir de ce qu'elle a éprouvé, elle se porte comme d'elle-même vers ce qui est susceptible de lui rendre un plaisir ou de lui éviter une peine : l'intensité de son désir se mesure à la vivacité du sentiment affectif. « Nous ne saurions donc être mal ou moins bien que nous avons été, que nous ne comparions l'état où nous sommes avec ceux par où nous avons passé. Plus nous faisons cette comparaison, plus nous ressentons cette inquiétude qui nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation : nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et dans l'instant l'action de toutes nos facultés se détermine vers cet objet » ³. De là naissent les passions. Dès qu'on éprouve une impression agréable en présence de l'objet dont on jouit, le désir se transforme en amour. Si l'impression reste désagréable et fait souffrir, le désir devient de la haine. L'amour et la haine donnent lieu à l'espérance ou à la crainte, pour peu que l'objet en paraisse lointain : il y a espérance, si l'on songe à l'impression agréable qui peut encore survenir, et crainte, s'il s'agit d'un sentiment désagréable qu'on juge pouvoir éprouver à nouveau. Que le désir se fasse au contraire absolu, il devient volonté : sachant par expérience qu'il peut être satisfait, et souhaitant d'ailleurs qu'il le soit encore,

¹ *Ibid.*, Ch. III, § 2, p. 90.

² *Ibid.*, Ch. II, § 3, p. 58-59.

³ *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Part. I^{re}, p. 20-21.

nous portons notre désir à sa perfection et nous pensons que son objet est en notre pouvoir ; au lieu de désirer, nous voulons. Nos passions et nos actes ont, en définitive, la même source que nos pensées : tous se rattachent à la sensation. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* avait laissé dans l'ombre tout ce champ de la vie psychologique ; mais la logique du système exigeait qu'il fût exploré. Les analyses de Descartes ¹, de Malebranche ², de Spinoza ³ et de Locke ⁴ fournissaient, au reste, de précieuses indications. Il suffisait à Condillac de tout ramener à l'impression sensible.

Si cette impression qui est éprouvée par la conscience rend compte de l'entendement et de la volonté, elle laisse ignorer cependant l'existence du monde extérieur. Du moins, dans ce qui vient de l'odorat, du goût, de l'ouïe et de la vue, Condillac ne trouve rien qui permette de conclure à la présence hors de la pensée d'objets réels.

Pour ce qui est des sensations d'odeur, de saveur et de son, la question, d'après Condillac, ne souffre pas de difficulté : « ces sens ne nous donnent par eux-mêmes aucune connaissance des objets extérieurs » ⁵. Sans doute, nous leur sommes redevables d'un grand nombre d'idées. En comparant nos différentes impressions et en dégagant les traits par où elles se ressemblent, nous formons des idées abstraites et générales. Nous acquérons l'idée de nombre et l'idée de durée, l'une traduisant le caractère de la sensation en ce qu'elle a d'unique, l'autre exprimant la succession des impressions que nous avons ressenties. Nous découvrons même la notion de possible dans le fait que nous croyons pouvoir redevenir

¹ Descartes, *Traité des passions*, Part. II-III.

² Malebranche, *Recherche de la vérité*, Liv. V, ch. VII-X.

³ Spinoza, *Éthique*, Liv. III.

⁴ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. XX.

⁵ *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Part. I^{re}, p. 22.

ce que nous avons été, et la notion d'impossible dans l'impression contraire. Mais ces idées, dont Locke avait déjà décrit la genèse fort minutieusement, ne révèlent rien en dehors d'elles. Avec l'odorat et le goût, nous ne nous croyons toujours qu'odeur ou saveur. L'ouïe semble parfois nous faire atteindre une réalité étrangère, « par l'habitude où nous sommes d'entendre le bruit, comme s'il était hors de nous » ¹. Mais dès que nous avons quelque expérience des erreurs que les sons nous laissent commettre, nous nous apercevons qu'ils nous font seulement connaître nos propres modifications. De tels sens donnent des impressions variées, dont il se forme toutes sortes de combinaisons. Ils n'enseignent pas l'existence d'un monde extérieur. « Par eux-mêmes bornés à modifier l'âme, ils ne lui montrent rien au dehors » ².

En ce qui concerne la vue, la question est plus délicate. Condillac rappelle qu'un grand nombre de philosophes, et lui-même dans son premier *Essai*, ont accordé aux sensations visuelles une valeur éminente ; ils ont cru qu'elles pouvaient dévoiler l'existence du monde extérieur. Descartes avait consacré toute une partie de sa *Dioptrique* à démontrer par quels raisonnements l'âme parvient à se faire une idée de la situation, de la distance et de la grandeur des choses, c'est-à-dire, en somme, de leur extériorité, d'après les seules images visuelles. Malebranche, après lui, avait repris la même thèse, au premier livre de la *Recherche de la vérité*. Plus tard, sur les instances de Molyneux, Locke avait reconnu une certaine prépondérance au toucher ; mais il n'en avait pas moins affirmé que la vue sait découvrir, comme le toucher, l'espace qui nous environne. C'est pourquoi Condillac, en rédigeant l'*Essai sur l'origine des connais-*

¹ *Traité des sensations*, Part. I^{re}, ch. XI, § 1^{er}, p. 143.

² *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Part. I^{re}, p. 24.

sances humaines, avait admis sans difficulté l'équivalence des données visuelles et des données tactiles ; plus conséquent que Locke, il avait même soutenu, contre Molyneux, l'inutilité de l'expérience tactile pour la reconnaissance des objets. La valeur des sensations visuelles semblait, après cela, nettement établie. Condillac avoue, d'ailleurs, que tout portait à penser ainsi. « L'habitude de juger à la vue des grandeurs, des figures, des situations et des distances, est si grande, qu'on n'imagine pas comment il y aurait eu un temps où nous aurions ouvert les yeux, sans voir comme nous voyons » ¹. Il faut songer que la vue saisit en un instant une multitude d'objets, tandis que le toucher ne les peut parcourir que lentement. Dans ces conditions, comment ne pas reconnaître aux sensations visuelles une valeur analogue à celle que possèdent les sensations tactiles ? Il est permis de s'y tromper. On doit dire, du moins, qu'ici le problème ne se résoud pas de façon aussi simple que pour l'odorat, le goût et l'ouïe.

Et pourtant, déclare Condillac, il en doit être de la vue comme des autres sens : elle ne peut apercevoir, dans les impressions de lumière qu'elle éprouve, que des manières d'être d'elle-même. Certains arguments, que Berkeley avait développés, paraissent décisifs. Dans *l'Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, puis, plus tard, dans les *Dialogues entre Hylas et Philonous* et dans *l'Alciphron*, celui-ci avait fait remarquer, à propos de la vue, que la distance peut être assimilée à une ligne perpendiculaire à l'œil, et que, par conséquent, elle doit se projeter sur la rétine en un point. Qu'on le considère aussi longuement qu'on voudra, ce point restera toujours le même, avait-il ajouté ; la distance peut s'accroître ou diminuer, la projection sur le fond de l'œil ne sera pas modifiée pour autant ; par la vue on ne pourra se faire

¹ *Ibid.*, p. 23.

aucune idée sur la proximité ou l'éloignement de la source lumineuse ¹. C'est ce qu'avait résumé Voltaire en une formule très brève : « La distance n'est qu'une ligne de l'objet à nous. Cette ligne se termine à un point ; nous ne sentons donc que ce point ; et soit que l'objet existe à mille lieues, ou qu'il soit à un pied, ce point est toujours le même » ². Aussi Condillac se laisse convaincre. Cette thèse s'accorde avec le principe, qui est à la base du *Traité des sensations*, et d'après lequel toute impression sensible commence par être subjective. Il écrit donc, en se souvenant des réflexions de Berkeley : « L'extrémité du rayon qui frappe la rétine, produit une sensation ; mais cette sensation ne se rapporte pas d'elle-même à l'autre extrémité du rayon ; elle reste dans l'œil, elle ne s'étend point au delà, et l'œil est alors dans le même cas qu'une main qui au premier moment qu'elle toucherait, saisirait le bout d'un bâton. Il est évident que cette main ne connaîtrait que le bout qu'elle tiendrait : elle ne saurait encore rien découvrir de plus dans sa sensation » ³. Condillac se croit « autorisé à dire que notre statue ne voit que de la lumière et des couleurs, et qu'elle ne peut pas juger qu'il y a quelque chose hors d'elle » ⁴. Il reconnaît que, quand elle parvient à distinguer plusieurs couleurs, elle finit par posséder une certaine idée d'étendue ; mais il note que cette idée ne peut en aucun cas lui donner le sentiment de l'extériorité, car elle est trop vague : ce n'est qu'une impression confuse, et dont, par suite, il n'est rien possible de tirer. En définitive, le cas de la vue est identique à celui de

¹ Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, § 2, éd. Fraser, t. I, p. 127 ; *Dialogues entre Hylas et Philonous*, Dialogue I, éd. Fraser, t. I, p. 412-414 ; *Alciphron*, Dialogue IV, § 8, éd. Fraser, t. II, p. 164-166.

² Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, Part. II, ch. VII ; éd. Beuchot, t. XXXVIII, p. 113-114.

³ *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Part. I^{re}, p. 24.

⁴ *Traité des sensations*, Part. I^{re}, ch. XI, § 2, p. 145.

l'odorat, du goût et de l'ouïe : ces sens ne perçoivent les choses qu'en eux-mêmes, sous forme de modifications intérieures à l'esprit.

Un ample développement des facultés mentales peut donc s'accomplir sans qu'ait lieu la découverte du monde. Un tel résultat est considérable. Il importe toutefois de rappeler que, pour l'obtenir, Condillac ne suppose que l'existence de sensations, conçues comme de pures manières d'être.

C'est par une suite de métamorphoses que l'entendement et la volonté sont sortis de la sensation. Du côté de l'entendement, on a vu que tout a sa source dans une impression reçue par les sens : la faculté de juger est issue directement de la faculté de comparer, qui de son côté se rattache à la mémoire ; de même, l'imagination a son origine dans le souvenir, dont elle accentue seulement les caractères ; la mémoire n'est à son tour que le prolongement de l'attention, et l'attention l'épanouissement dans la conscience d'une sensation exclusive ; avec la faculté de sentir tout l'entendement se trouve donc implicitement donné. Du côté de la volonté, tout se réduit également à la sensation : la volonté proprement dite naît d'un désir absolu, dont la satisfaction paraît possible ; les passions, malgré leurs variétés, ne sont que des désirs, mais qui s'imposent avec un caractère impérieux ; quant au désir lui-même, il est toujours le fruit d'une comparaison entre deux impressions affectives, dont l'une paraît plus agréable que l'autre ; il est ainsi la conséquence nécessaire de sensations qui ont été éprouvées, et d'avance celles-ci le renferment. Toutes les facultés de l'âme ont donc la même origine. Elles naissent les unes des autres de façon insensible, ou plutôt elles se trouvent constituées par leurs mutuelles transformations ; un processus logique en détermine nécessairement l'apparition, comme s'il s'agissait d'un germe dont le développement donnerait naissance à des

formes chaque jour nouvelles. Ce germe est la sensation même : c'est en elle que sont contenues, du moins à l'état virtuel, toutes les fonctions mentales ; c'est d'elle que sont venues, par un phénomène d'explication, toutes les manifestations de la vie psychologique. « Toutes les opérations de l'âme, en un mot, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment » ¹. Là en est la source unique.

Si c'est de la sensation « que naît tout le système de l'homme » ², il faut ajouter cependant que cette sensation enferme, en sa complexité, le principe même de ses déterminations ultérieures. Sur ce point, Condillac précise la conception empiriste. Généralement, on se borne à définir la sensation comme l'impression éprouvée dans l'âme par l'intermédiaire des organes des sens : c'est ainsi que l'entendait Locke ; c'est ainsi que Condillac lui-même la définissait dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Or, est-il dit dans le *Traité des sensations*, on doit distinguer dans la donnée brute des sens deux aspects : il y a sans doute dans toute impression un certain contenu intellectuel, qui offre matière à une connaissance désintéressée ; c'est, au reste, ce dont nul n'a jamais douté ; mais il y a encore un caractère affectif, exprimé par le sentiment pénible ou joyeux que ressent la conscience ; on ne saurait concevoir, en effet, une sensation totalement indifférente. Par là s'explique que la sensation puisse être à l'origine de l'entendement et de la volonté. Tant qu'on imaginait, sous ce nom, un état purement intellectuel, on comprenait mal que des facultés complexes en puissent sortir ; le développement de celles-ci paraît, au contraire, logique, quand il a pour point de départ une impression qui implique à la fois connaissance et senti-

¹ Extrait raisonné du *Traité des sensations*, Part. I^{re}, p. 14.

² *Ibid.*, p. 11.

ment. L'affectivité fait fructifier la sensation, toute représentation agréable tendant à occuper l'attention, puis à orienter la mémoire et l'imagination. De proche en proche, « cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté »¹ ; il est le principe même de la transformation qui s'accomplit. Le germe, qui est à l'origine de toutes les facultés, contient en puissance la force qui doit lui permettre de s'épanouir : aussi la sensation apparaît-elle, en vérité, comme la différentielle de l'âme.

Mais elle ne suppose rien en dehors d'elle-même. Il est inutile d'y chercher l'expression d'une réalité matérielle, et rien ne sert de demander si les objets dont elle pourrait provenir sont ainsi fidèlement représentés. Elle doit être considérée comme une simple modification ou manière d'être, dont toute la nature est perçue dans la conscience qu'on en a. A cet égard, le *Traité des sensations* marque un changement par rapport à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Dans celui-ci Condillac prenait la sensation comme un point de départ pour une reconstruction logique ; mais il l'envisageait aussi comme une image indiquant la présence d'objets réels ; ici, par contre, elle n'est que le terme initial, dont les transformations doivent engendrer la vie psychologique. On saisit là l'influence indirecte de Berkeley. Condillac pense que pour bâtir un système où toutes les fonctions mentales soient rattachées les unes aux autres, il faut seulement découvrir l'élément qui permet de construire cet édifice. Nul autre que l'impression intérieure, éprouvée par la conscience dans la sensation, ne possède une égale simplicité : c'est pourquoi le *Traité des sensations* repose sur ce principe. Une pure manière d'être, mais en laquelle se trouve à l'état latent la cause de transformations indéfinies : voilà de quoi sont faites toutes les facultés.

¹ *Traité des sensations*, Préface, p. 50.

*
* *

Mais un problème se pose. Faut-il conserver indéfiniment une attitude idéaliste, et aboutir, comme Berkeley, à la doctrine des *Dialogues entre Hylas et Philonous* ? Ou ne convient-il pas de réintégrer dans la philosophie les croyances du sens commun, en démontrant l'existence du monde extérieur ? La question ne saurait être évitée. Condillac en a le sentiment très net. Après avoir déclaré que « nos sensations ne sont que nos manières d'être », il avoue son embarras : « il semble, dit-il, que nous ne devrions voir que notre âme modifiée différemment » ¹. Or, l'expérience ne nous apprend rien de tel : nous pensons saisir des choses situées hors de nous, nous croyons les percevoir dans un monde d'objets dont l'existence paraît distincte de la nôtre, nous avons l'impression de voir une réalité matérielle ; mais, à la vérité, nous ne savons pas d'où nous vient cette conviction. L'incertitude est grave. Pas un instant Condillac ne met en doute que la conviction dont il s'agit ne soit fondée en raison ; mais il découvre à quel point il est difficile d'expliquer les motifs qui la légitiment. Ses efforts ne vont tendre qu'à démêler ce problème, afin que soit évité l'idéalisme et que la croyance en un monde extérieur se trouve justifiée. « Comment donc pouvons-nous voir des objets hors de nous » ² ?

À cette question la réponse se présente comme d'elle-même. Condillac entend rester fidèle au principe, dont il s'est inspiré jusqu'à présent, et il ne veut faire appel, ni à une révélation mystérieuse, ni à des notions innées : seules les données des sens doivent rendre compte de toutes les connaissances humaines. Il ne peut donc

¹ *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Part. II, p. 28.

² *Ibid.*, p. 28.

expliquer le sentiment d'extériorité qu'à partir de sensations, ou plus exactement à partir d'états de conscience intérieurs à la pensée. Or, il vient d'établir que les impressions fournies par l'odorat, le goût, l'ouïe et la vue sont toutes subjectives : elles se présentent comme de simples modifications de l'âme, et ne suggèrent aucune idée de réalité extérieure. Seul celui des sens dont il n'a pas encore été question peut ainsi renseigner l'homme sur l'existence d'objets réels. C'est au toucher qu'il appartient de découvrir le monde des choses. « Comment le sentiment peut-il s'étendre au delà de l'organe qui l'éprouve et qui le limite », demande Condillac ? Et il réplique aussitôt : « en considérant les propriétés du toucher, on eut reconnu qu'il est capable de découvrir cet espace » ¹. De fait, il semble à Condillac que la solution du problème qui l'occupe est évidente. Il s'étonne même qu'on n'y ait pas songé plus tôt : sans doute oublie-t-il que lui-même, dans l'*Essai*, n'avait pas su voir le rôle qui est reconnu maintenant au toucher ; mais la franchise de sa remarque exprime la force de sa conviction. Nul doute, pour lui, que le toucher soit seul susceptible de faire sentir à la conscience l'action, au dehors de l'être sentant, de corps étrangers.

Encore une fois, l'idée d'attribuer au toucher une telle importance n'est pas nouvelle ². Locke l'avait esquissée : après avoir attribué la perception de l'espace aussi bien à la vue qu'au toucher, il avait précisé sa thèse et avait reconnu, d'accord avec Molyneux, une certaine prépondérance aux données tactiles ; mais ses indications étaient restées sommaires. C'était Berkeley qui, sur ce point, avait apporté les analyses les plus neuves. Il s'était attaché à montrer que l'œil ne peut en aucune

¹ *Traité des sensations*, Part. I^{re}, ch. XI, § 1^{er}, p. 142.

² *Ibid.*, p. 144-145.

manière percevoir la distance, les impressions qu'il reçoit se réduisant toutes à des jeux de couleurs et de formes ; il avait établi que le toucher, au contraire, donne l'idée de profondeur, en raison des mouvements qu'il exige : par là les données tactiles avaient pris une valeur singulière. A vrai dire, cette idée de profondeur, qu'elles révélaient, ne correspondait pas, pour Berkeley, à une extériorité réelle ; il ne s'agissait encore que d'une notion subjective, tout intérieure à l'esprit. Quelle que fût la conséquence qu'on en dut tirer, une remarque demeurerait cependant acquise, impossible à méconnaître : entre la vue et le toucher l'importance ne semblait plus égale. Voltaire devait bien se charger de le faire voir. Reprenant mot pour mot les arguments de Berkeley, mais sans tenir compte des réserves qu'inspirait à celui-ci son attitude idéaliste, il avait énoncé, dans toute sa rigueur, la thèse d'après laquelle c'est au toucher seul qu'il appartient de découvrir l'espace. Il avait souligné par là l'importance des données tactiles pour la connaissance du monde. Aussi Condillac, en affirmant à son tour la valeur singulière du toucher, reprend une idée rebattue ; il résoud d'une façon toute classique le problème qu'il s'était posé.

Dans le détail, l'argumentation que développe le *Traité des sensations* reste pourtant originale. Condillac analyse dans tous ses détours le processus par lequel la statue extériorise ses états de conscience, et finalement il laisse une impression de rigueur logique que ne donnaient point les études de ses devanciers. Sa démonstration est personnelle.

Son premier soin est de montrer qu'à l'origine les sensations fournies par le toucher ne sont, elles aussi, que de simples manières d'être. Elles se résument dans ce qu'il convient d'appeler le sentiment fondamental, c'est-à-dire dans le sentiment que la statue éprouve par suite « de l'action des parties de son corps les unes sur

les autres, et surtout des mouvements de la respiration » ¹. A ce stade l'impression ressentie reste toute intérieure à l'esprit; elle peut varier en intensité, envahir la conscience ou n'attirer que faiblement l'attention, provoquer un plaisir ou produire une douleur; mais en elle rien ne révèle encore l'existence d'un monde extérieur; bien plus, rien ne suggère l'idée d'étendue ou de mouvement : la sensation éprouvée se confond avec le moi. Bref, les données du toucher ne sont jamais que des modifications de l'âme, au même titre que les données de l'odorat, du goût, de l'ouïe et de la vue; à ce degré de son développement, la statue est toujours « aussi bornée dans ses opérations et dans ses connaissances, qu'elle l'a été avec le sens de l'odorat » ². Comment n'en serait-il pas ainsi? *A priori*, on ne voit pas pour quelle raison il faudrait faire des sensations tactiles une classe à part. Quel que soit celui des cinq sens qu'on envisage, il ne s'agit toujours, en l'étudiant, que de définir un mode particulier d'expérience; or, dès qu'on parle d'expérience sensible, il faut avouer que seules les impressions du sujet sentant peuvent être évoquées, car seules elles la constituent; qu'est-ce à dire, par conséquent, sinon qu'à l'origine toutes les données des sens doivent être considérées également comme des états de conscience. Attribuer à certaines d'entre elles un caractère différent exigerait qu'on introduisît une dualité radicale dans la connaissance sensible : ce serait évidemment contraire à l'attitude constante de Condillac, et c'est pourquoi celui-ci s'y refuse. Au total, il est dans la logique du système de traiter le toucher comme l'odorat ou la vue, et, par suite, d'en définir tout d'abord les données comme de pures manières d'être. « Voilà donc des sensations qui appartiennent au

¹ *Ibid.*, Part. II, ch. I^{er}, § 1^{er} p. 166.

² *Ibid.*, Ch. II, § 3, p. 170.

toucher, et qui cependant ne sauraient produire le phénomène de l'étendue » ¹.

Mais tout change, dès qu'apparaît le mouvement. Imaginons, en effet, que la statue devienne capable de se mouvoir, non pas, certes, d'un mouvement volontaire, — car une telle opération supposerait la connaissance du monde extérieur, ce qui, par hypothèse, est impossible, — mais d'un mouvement tout instinctif et machinal, tel qu'en peut accomplir inconsciemment un organisme ². Que se produit-il alors ? Pour le discerner, Condillac juge nécessaire de bien établir l'état de la question. Il avoue ne l'avoir pas toujours fait, et c'est pourquoi des corrections assez importantes sont apportées au *Traité* dans la réédition de 1778. Mais les explications fournies sont significatives. En 1754, dans la première édition de son ouvrage, Condillac déclare simplement que, grâce au mouvement, le toucher donne une sensation de solidité, permettant de distinguer les unes des autres plusieurs impressions : la sensation de solidité permet à la statue de se sentir à la fois de deux manières différentes, par exemple dans sa main et dans sa poitrine ; aussi en conclut-elle qu'elle éprouve deux impressions distinctes, qui, pour s'opposer, exigent un espace et constituent un monde nouveau. « Tant qu'elle a été immobile, elle n'a pu avoir aucune idée de cette résistance : la solidité de son corps ne lui donnait que le sentiment uniforme, que nous nommons pesanteur. Mais dès qu'elle se meut, se touche, ou saisit d'autres objets, elle sent de la résistance et de la solidité. Or cette sensation est propre à lui faire distinguer les choses, parce qu'au lieu d'être uniforme, elle est modifiée

¹ *Ibid.*, Ch. III, § 1^{er}, p. 175.

² « C'est une suite de son organisation, que ses muscles, que la douleur contracte, agitent ses membres, et qu'elle se meuve sans en avoir le dessein, sans savoir encore qu'elle se meut ». *Ibid.*, Ch. V, § 2, p. 182.

différemment par le dur, le mou, le rude, le poli, en un mot, par toutes les impressions, dont le tact nous rend susceptibles ; et elle est propre encore à les lui faire distinguer comme étendues, parce qu'elle les lui représente comme étant nécessairement dans des lieux différents : dès que deux choses sont solides, chacune exclut l'autre du lieu qu'elle occupe » ¹. En somme, le toucher fournit une impression de double contact ; et cette impression détermine à son tour, pour y projeter les sensations perçues comme distinctes, l'idée d'un espace extérieur : la statue construit la notion d'étendue. A la réflexion, des difficultés subsistent pourtant sur cette genèse de l'idée d'espace : aussi Condillac a-t-il soin, en 1778, de revenir sur ses explications. Il fait remarquer qu'en exécutant d'une manière instinctive toutes sortes de mouvements, l'organe du toucher éprouve des sensations de solidité et de résistance, qui suggèrent irrésistiblement la notion d'impénétrabilité : la sensation de solidité implique l'exclusion réciproque des corps qui s'affrontent ; elle donne, par conséquent, l'idée d'une séparation de nature spatiale, l'impénétrabilité dont il s'agit ayant pour caractère d'opposer des objets les uns aux autres. « La solidité, déclare Condillac, est surtout la sensation d'où nous tirons cette conséquence, parce que, dans deux corps solides qui se pressent, nous apercevons, d'une manière plus sensible, la résistance qu'ils se font l'un à l'autre pour s'exclure mutuellement. S'ils pouvaient se pénétrer, les deux se confondraient dans un seul ; mais dès qu'ils sont impénétrables, ils sont nécessairement distincts et toujours deux ». Aussi, « l'âme n'apercevra pas la solidité comme une de ses modifications où elle ne trouve qu'elle-même ; elle l'apercevra nécessairement comme une modification, où elle trouve deux choses qui s'excluent, et par conséquent elle

¹ *Traité des sensations*, éd. de 1754, Part. II, ch. IV, § 2, t. I, p. 221-223.

l'apercevra dans ces deux choses » ¹. En d'autres termes, le toucher éprouve une impression d'obstacle, et cette impression fait concevoir qu'il existe des corps impénétrables : par là l'idée d'étendue extérieure se trouve directement donnée ; il n'est plus nécessaire de la construire. De telles corrections précisent, d'une façon instructive, le point de vue de Condillac. Assurément, les analyses par lesquelles est résolue la question de savoir « comment nous passons de nos sensations à la connaissance des corps » ², subissent d'assez sérieuses retouches. En 1754, Condillac croit pouvoir résoudre le problème dont il discute, à partir de sensations de double contact : c'est donc en s'appuyant sur des impressions, en elles-mêmes inétendues, qu'il cherche à construire la notion d'étendue et, par suite, le monde des objets. En 1778, il estime, au contraire, devoir prendre comme point de départ la sensation d'obstacle, en laquelle sont représentées à la fois deux choses qui s'excluent l'une l'autre : par conséquent, c'est dans des impressions, elles-mêmes étendues, que sont données les idées d'espace et de réalité extérieure. Ces corrections sont d'ailleurs justifiées : dans un chapitre, qui se trouve ajouté en 1778, et dont le but est de montrer que le problème, dont il s'agit, « a été mal résolu dans la première édition du *Traité des sensations* » ³, Condillac explique que « nous ne saurions faire de l'étendue qu'avec de l'étendue, comme nous ne saurions faire des corps qu'avec des corps : car nous ne voyons pas qu'entre plusieurs choses inétendues, il puisse y avoir contiguïté, ni que par conséquent elles puissent former un continu » ⁴. Malgré ces remarques, dont l'importance ne saurait être niée, on doit reconnaître cependant que dans les deux éditions du *Traité* la

¹ *Traité des sensations*, Part. II, ch. V, § 3, p. 185.

² *Ibid.*, Ch. IV, titre, p. 176.

³ *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Part. II, p. 28.

⁴ *Traité des sensations*, Part. II, ch. IV, p. 176.

thèse fondamentale n'a pas subi de changements graves. Dans les deux cas, la notion d'extériorité est rattachée à une impression sensible, définie comme une manière d'être du sujet sentant. Peu importe que cette impression soit elle-même étendue ou inétendue, qu'elle traduise l'existence d'un double contact ou la présence d'un obstacle, l'essentiel est de comprendre qu'elle reste une pure modification de la conscience. C'est à partir de sensations, conçues comme de simples manières d'être, que tout s'explique : il suffit de développer ce que contiennent ces données, pour découvrir, incluse en elles, la connaissance du monde. En acceptant un point de départ analogue à celui de l'idéalisme, Condillac aboutit ainsi aux croyances du sens commun, et, tout en restant fidèle à son principe, il peut affirmer, contre Berkeley, l'existence d'une réalité distincte de l'esprit.

De là découlent, pour l'être humain, et la découverte de son corps, et la découverte des corps étrangers. Il lui suffit d'avoir entrevu l'existence d'un monde qui s'oppose à son être, pour qu'aussitôt cette première connaissance se précise. Condillac explique très clairement que si la statue vient à toucher une partie quelconque de son corps, elle éprouvera une impression de solidité dans la partie qui touche comme dans la partie touchée : « elle retrouvera son *moi* dans l'une et dans l'autre, parce qu'elle se sent également dans toutes deux » ¹. Elle n'aura qu'à parcourir de la main toutes les parties de son corps : « elle sentira, pour ainsi dire, sous sa main, une continuité de *moi* » ², et elle groupera en un seul ensemble les différentes parties qu'elle percevait d'abord séparément. Ainsi apprendra-t-elle à connaître qu'elle a un corps. Condillac ajoute, d'ailleurs, qu'après cette découverte, la statue remarquera très vite

¹ *Ibid.*, Ch. V, § 3, p. 186.

² *Ibid.*, p. 187-188.

l'existence d'objets qui lui sont complètement étrangers : il est, en effet, des cas où la main qui touche ne reçoit pas de réponse ; en s'appliquant à un corps nouveau, « le *moi*, qui se sent modifié dans la main, ne se sent pas modifié dans ce corps » ¹. La statue se rappellera comment sont liées entre elles les qualités qu'elle perçoit ainsi, et des impressions qu'elle aura toujours ressenties ensemble elle formera sans peine des objets. Elle découvrira de la sorte qu'il existe un monde situé hors d'elle. Au total, Condillac peut dire que, « quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes, où le *moi* se répond à lui-même, elle prend connaissance de son corps ; quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le *moi* ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien » ². On comprend désormais que l'être humain puisse concevoir qu'il a un corps, et qu'au delà de ce corps d'autres corps existent.

Cette double découverte doit entraîner comme conséquence un prodigieux développement des idées que la conscience possède. La statue qui vient d'apprendre qu'autour d'elle se trouve un monde, dont elle ignore à peu près tout, ne peut rester indifférente. Sa curiosité l'incite à se demander comment sont faites les choses qu'elle touche ; le plaisir qu'elle a parfois senti, comme la douleur qu'elle veut éviter, lui sont d'assez puissants motifs, pour la pousser à « reconnaître, aux plus légères différences, les objets qui les produisent » ³. Elle se livre à l'étude des corps. La tâche, à vrai dire, est aisée. En maniant les objets que le hasard lui fait rencontrer, elle y remarque des différences : tous ne se présentent pas avec les mêmes qualités ; il en est

¹ *Ibid.*, § 5, p. 188-189.

² *Ibid.*, § 6, p. 189.

³ *Ibid.*, Ch. VIII, § 6, p. 209.

d'aspects et de grandeurs variables ; aussi lui faut-il distinguer les unes des autres les formes qui s'offrent à elle. De même, les qualités qu'elle perçoit sont liées entre elles de façon plus ou moins étroite : il lui est parfois impossible de les séparer, tandis qu'en d'autres cas elles paraissent indépendantes ; l'expérience lui impose donc de considérer comme un seul tout celles qu'elle ne peut dissocier. « En un mot, elle distingue les choses solides, suivant la forme que chacune fait prendre à sa main ; et elle considère, comme formant un seul tout, les portions d'étendue qu'elle ne peut séparer, ou qu'elle sépare difficilement » ¹. Ainsi se constituent pour elle des objets, dont toute la nature est faite des qualités plus ou moins nombreuses que le toucher y démêle. En eux, la statue n'aperçoit aucune substance ; elle ne devine aucune essence métaphysique. Seules les perceptions qu'elle éprouve ont une existence réelle ; seule l'union, constamment sentie, des impressions distinguées par le tact lui permet d'affirmer la présence d'un corps. « Un corps qu'elle touche, n'est donc à son égard que les perceptions de grandeur, de solidité, de dureté, etc., qu'elle juge réunies : c'est là tout ce que le tact lui découvre, et elle n'a pas besoin, pour former un pareil jugement, de donner à ces qualités un sujet, un soutien, ou, comme parlent les philosophes, un *substratum*. Il lui suffit de les sentir ensemble » ². La connaissance des corps se réduit, de ce fait, à celle des données sensibles. On peut, d'ailleurs, en dire autant des notions abstraites, auxquelles la statue vient à s'élever. C'est un fait que, « pour rassembler dans les objets les qualités qui leur conviennent, elle a été obligée de les considérer chacune à part. Elle a donc fait des abstractions : car abstraire, c'est séparer une idée de

¹ *Ibid.*, § 7, p. 210.

² *Ibid.*, § 15, p. 216-217.

plusieurs autres, qui entrent avec elle dans la composition d'un tout » ¹. Elle n'a, par suite, qu'à continuer dans la même voie. En remarquant la ressemblance qu'elle découvre entre ses doigts, elle obtient les premières notions de nombre. La succession de ses idées lui donne une notion de la durée, comme leur coexistence une notion de l'espace; pour peu qu'ensuite l'imagination prolonge sans fin la durée vers l'avenir comme vers le passé, et que, par ailleurs, elle repousse à l'infini les bornes de l'espace, ce sont les notions d'éternité et d'immensité qui apparaissent. Bref, la statue conçoit des abstractions sans nombre, non pas que les idées obtenues de la sorte aient par elles-mêmes une existence, mais parce qu'il est toujours loisible à l'esprit de détacher certaines qualités sensibles des collections dont elles font partie et de les considérer à part. Comme la connaissance des corps, la connaissance de ces notions repose tout entière sur les données des sens, et plus spécialement sur celles du toucher. Par là, les idées qui peuplent la conscience ont toutes une même origine.

Les désirs et les sentiments se trouvent également enrichis grâce au toucher. Celui-ci procure une foule de plaisirs nouveaux. Il permet des mouvements variés et nombreux, dont la conscience retire une vive satisfaction; « le plus grand bonheur des enfants paraît consister à se mouvoir : les chutes même ne les dégoûtent pas » ². Ajoutons que le toucher apporte des sensations imprévues, qui peuvent susciter autant d'impressions agréables : la statue aimera manier les objets qu'elle aura découverts; « elle sera fort sensible au poli et à la douceur de leur surface; elle se plaira à y trouver au besoin de la fraîcheur ou de la chaleur » ³. Mais c'est

¹ *Ibid.*, § 17, p. 218.

² *Ibid.*, Ch. VI, § 2, p. 193.

³ *Ibid.*, § 3, p. 193.

peu de chose : de tels plaisirs, comme les douleurs qui en doivent être la négation, ne déterminent dans l'être humain que des sentiments analogues à ceux qui étaient dus à l'odorat, au goût, à l'ouïe et à la vue. Pour que les désirs de l'homme se voient renouvelés, il faut que le toucher fasse comprendre l'existence du monde extérieur. Le plaisir et la douleur, comme les désirs qui en découlent, s'étendent alors aux objets dont la présence se fait sentir ; ils s'annexent le monde des choses. De la statue on doit dire désormais que « l'espèce de désir dont elle est capable avec le toucher, embrasse l'effort de toutes les parties du corps qui tendent à se mouvoir, et qui vont, pour ainsi dire, chercher des sensations sur tous les objets palpables ». Aussi « la jouissance ne se borne plus aux idées que l'imagination représente, elle s'étend au dehors sur tous les objets qui sont à portée ; et les désirs, au lieu de concentrer notre statue dans ses manières d'être, comme il arrivait avec les autres sens, l'entraînent continuellement hors d'elle » ¹. Bien plus, « son amour, sa haine, sa volonté, son espérance, sa crainte n'ont plus ses propres manières d'être pour seul objet : ce sont les choses palpables qu'elle aime, qu'elle hait, qu'elle espère, qu'elle craint, qu'elle veut » ². Ses sentiments et ses désirs s'étendent finalement au monde. Ils n'expriment néanmoins que « la recherche du plaisir, ou la fuite de la douleur » ³, c'est-à-dire une attitude déterminée par une sensation : même en leurs complications dernières, eux aussi ont leur source dans une donnée sensible.

On voit par là ce qu'ont d'original les analyses de Condillac. Elles se rattachent sans doute à celles qu'avaient esquissées Locke et Berkeley, puisqu'elles

¹ *Ibid.*, § 6, p. 195-196.

² *Ibid.*, § 7, p. 196.

³ *Ibid.*, p. 196.

attribuent aux impressions tactiles une particulière importance. Mais le sens qu'elles prennent dans le *Traité des sensations* ne s'explique que par le problème auquel répond cet ouvrage. C'est en fonction de sa propre doctrine et de ses préoccupations personnelles que Condillac reprend la thèse des philosophes anglais.

Il ne reproduit pas servilement les analyses qui avaient été popularisées par Voltaire et qui étaient devenues classiques. Depuis assez longtemps on avait coutume d'attribuer au toucher la perception de la distance. Mais on se bornait à justifier cette thèse par deux ou trois exemples : Locke, Berkeley et Voltaire parlaient de la prééminence du toucher sur les autres sens ; ils s'appuyaient sur quelques cas particuliers et se contentaient d'une affirmation très simple, comme si le toucher devait suggérer d'une manière immédiate et directe la notion d'éloignement. Condillac ne pouvait les imiter. Ce qui avait suffi, lorsqu'était étudié un problème aussi restreint que celui de la perception de la distance, ne convenait plus, quand il s'agissait d'expliquer la croyance en une réalité extérieure. Se borner à dire que c'est au toucher qu'il appartient de découvrir le monde des corps, eut alors paru insuffisant : on aurait fait remarquer qu'une telle réponse ne résolvait rien, puisqu'elle reproduisait, à propos des données tactiles, la thèse traditionnelle selon laquelle la notion d'extériorité est incluse dans toute donnée des sens. Aussi Condillac ne pouvait se satisfaire des analyses trop brèves, que lui avait apportées Voltaire. Il lui était impossible de résoudre le problème qui l'arrêtait, en invoquant seulement le témoignage du toucher ; il lui fallait approfondir à son tour l'indication qui lui était fournie ; il se devait de décrire, jusqu'en ses replis les plus cachés, le mécanisme par lequel s'élabore, à partir des données tactiles, le jugement d'extériorité.

C'est ce qu'il fit, donnant de ce fait à ses explications

un caractère qui leur est propre. La seconde partie du *Traité des sensations* présente, en effet, une incontestable originalité. Condillac n'y déclare pas simplement que le toucher nous apprend l'existence du monde extérieur. Il considère en elles-mêmes les données du tact, distingue avec soin les impressions multiples qui s'y trouvent confondues, et examine chacune d'entre elles, jusqu'à ce qu'enfin celle de ces impressions, qui lui semble suggérer la notion d'une réalité externe, apparaisse dans sa nudité. Il détermine ainsi de quelle modification purement intérieure — sentiment d'un double contact ou sentiment d'un obstacle — la connaissance du monde extérieur découle. Bref, il découvre dans la confusion des données tactiles, une manière d'être toute subjective qui ne se peut concevoir qu'en fonction d'une réalité objective, une impression qui suppose un monde. Le procédé offre un double avantage. D'abord, il permet d'éviter des reproches qui pouvaient être adressés à Voltaire : désormais on voit pourquoi le toucher peut enseigner à l'homme l'existence de corps matériels, alors que les autres sens en demeurent incapables ; on comprend que, s'il réussit, c'est moins par lui-même que par les modifications qu'il détermine dans la conscience. D'autre part, les principes qu'avait admis Condillac ne sont pas violés : non seulement, comme chez Voltaire, l'empirisme reste sauf ; mais, de plus, il apparaît que la source de toute connaissance humaine, fût-ce celle du monde extérieur, a son origine dans une simple manière d'être de la pensée. Sur ce point, la logique du système contraint Condillac à l'originalité, par l'approfondissement des emprunts faits à Voltaire.

Ainsi s'accomplit un véritable tour de force : démontrer l'existence du monde extérieur à partir de modifications purement intérieures. Condillac croit échapper à l'idéalisme de Berkeley, puisque, après avoir admis que la pensée ne sort pas immédiatement d'elle-même et

qu'elle commence par ne connaître que ses propres états, il se déclare fondé à soutenir ensuite que l'esprit atteint une réalité, qui lui est étrangère et qui constitue le monde des corps. Ce qu'une telle dialectique a d'inattendu vient de ce que, pour aboutir à l'affirmation du réalisme, elle s'appuie sur une thèse qui est celle de l'idéalisme. Quelles que soient, d'ailleurs, les retouches partielles que Condillac ait jugées utiles, la ligne générale de cette dialectique ne varie point : l'existence du monde ne fait pas de doute. De la sensation première jusqu'à la connaissance des choses la marche est continue, et l'inquiétude, que Diderot avait fait naître, est dissipée.

Mais aussitôt surgit une difficulté nouvelle : la théorie que vient d'esquisser Condillac semble établir une coupure profonde entre les différentes espèces de données sensibles, et développer ainsi une conception paradoxale de la vie psychologique. Il a été dit que la vue, l'ouïe, le goût et l'odorat se bornent à fournir des impressions variées sans rapport avec quelque réalité matérielle, tandis que le toucher permet d'appréhender le monde des corps ou, tout au moins, en laisse deviner l'existence. En d'autres termes, certaines sensations nous mettent en contact avec la réalité extérieure, et certaines en sont incapables. C'est dire que, du point de vue de la connaissance, les sensations ont une valeur très inégale. Il ne semblait pas pourtant qu'on y fût autorisé. En fait, l'homme a le sentiment d'avoir connaissance du monde par tous ses sens à la fois ; il n'a pas recours à telle ou telle classe particulière d'impression sensible, mais fait appel à tous les moyens dont il dispose ; à toutes ses sensations il demande de lui enseigner ce que sont les objets qui l'entourent. Condillac le sait mieux que quiconque. Son devoir est donc d'expliquer en quel sens le toucher exerce un rôle prépondérant dans l'œuvre de connaissance. En attribuant aux données tactiles la

révélation du monde des corps, doit-on nier que les autres sens puissent atteindre les objets extérieurs ? Ne faut-il pas reconnaître plutôt qu'il appartient aux données de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat de représenter aussi des choses qui sont situées hors de l'esprit ? En droit une distinction s'impose peut-être entre différents types de sensations ; mais il semble qu'en pratique certains rapprochements s'effectuent, qui expliquent l'analogie des rôles.

Pour sa part, Condillac cherche à atténuer toute opposition trop grave entre les différents sens. Il reconnaît que ceux-ci se complètent les uns les autres, ou, plus exactement, qu'ils se prêtent de mutuels secours. Sans doute le toucher est seul capable de découvrir le monde des choses ; mais, une fois révélée l'existence d'objets matériels, il vient « apprendre aux autres sens à rapporter leurs sensations aux corps » ¹. Un lien se noue entre les données du tact et celles de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat. L'expérience faisant voir que ces données sensibles sont presque toujours associées, il suffit que l'une d'entre elles apparaisse, pour qu'aussitôt les autres soient évoquées. Les enseignements du toucher se mêlent ainsi à ceux de la vue, si bien que la notion d'extériorité, d'abord fournie par le tact, semble provenir ensuite d'images visuelles. En fait chaque sensation ne fait que suggérer à l'esprit une autre sensation, mais la suggestion est si rapide qu'elle passe inaperçue. Un jeu d'associations s'établit, qui permet d'enrichir chaque impression de toutes les connaissances acquises antérieurement. Bref, aux données de chaque sens s'ajoutent inconsciemment les données des autres sens, en sorte que toutes indistinctement semblent révéler le monde. Telles n'étaient pas cependant les conclusions de *l'Essai sur l'origine des connaissances*

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. XI, § 1^{er}, p. 142-143.

humaines. Condillac y avait dit, au contraire, que les sens donnent directement et par eux-mêmes tout ce qu'on aperçoit dans les impressions qu'ils transmettent. Il avait jugé inutile de suivre Locke et d'admettre que la perception suppose un travail de l'esprit. Chaque donnée sensible se suffit, avait-il déclaré : rien n'autorise à penser que nous joignons à ce qui nous paraît être des enseignements tirés d'ailleurs. Il n'y avait, au reste, nulle raison pour que Condillac soutînt une autre thèse. L'*Essai* n'avait établi aucune distinction entre les différents sens. Ceux-ci avaient été considérés ensemble, comme autant d'instruments susceptibles de « donner toutes les idées qu'on a communément des corps » ¹. Rien n'avait donc exigé qu'on précisât leurs apports respectifs, ni surtout qu'on imaginât entre eux des différences profondes et qu'on parlât de collaboration. De nouvelles analyses ne devaient se révéler nécessaires qu'avec le *Traité des sensations*. Le point de vue, qui est alors adopté, impose en effet un changement de doctrine. Du jour où il est reconnu qu'entre le toucher et les autres sens il existe une coupure, le toucher permettant d'atteindre des objets réels et les autres sens n'y parvenant pas, il devient nécessaire, si l'on ne veut briser l'unité de la vie mentale, d'expliquer par quel miracle s'accordent en fait les différentes données sensibles et comment peut naître le sentiment qui fait voir en elles toutes des images d'objets extérieurs. C'est ce que fait Condillac, en admettant que les impressions recueillies par l'un de nos sens évoquent des souvenirs d'un autre type qui les complètent. De ce fait, la doctrine de l'*Essai* se trouve modifiée ; mais le problème soulevé par les analyses du *Traité* reçoit une solution.

Ici encore Locke et Berkeley avaient devancé Condil-

¹ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Part. I^{re}, sect. I^{re}, ch. II, § 9, p. 26-27.

lac. Ils avaient décrit tous deux le mécanisme de la perception, et ils avaient montré qu'à toute impression sensible s'ajoute le souvenir d'impressions antérieures. Reprenant certaines indications de Malebranche, Locke avait reconnu l'existence de jugements inconscients, qui viennent se mêler aux sensations. Ainsi, quand nous regardons un objet, nous ne pouvons pas ne pas nous rappeler ce que nous en connaissons : « nous mettons aussitôt, à la place de ce qui nous paraît, la cause même de l'image que nous voyons, et cela en vertu d'un jugement que la nature nous a rendu habituel » ¹. C'est ce qui explique que Molyneux puisse refuser à l'aveugle, auquel il imagine qu'on rende la vue, toute perception distincte : au premier instant qui suit l'opération, les images recueillies sur la rétine ne sont pas éclairées par les enseignements que le toucher est seul capable de fournir ; rien ne peut donc être vu nettement. Il faut attendre en fait que des souvenirs de sensations tactiles puissent être incorporés à la sensation visuelle. Berkeley, après Locke, l'avait également soutenu. Avec beaucoup de force, il avait insisté sur les différences qui séparent les sensations visuelles des sensations tactiles ; mais il avait rappelé, avec non moins de vigueur, l'existence de liens étroits, qui rattachent ces données sensibles les unes aux autres. « Ayant depuis longtemps éprouvé, avait-il dit dans *l'Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, que certaines idées perceptibles par le toucher, — comme la distance, la figure tangible et la solidité, — ont été associées avec certaines idées de la vue, il me suffit de percevoir ces idées de la vue, pour que j'en infère aussitôt quelles idées tangibles, d'après

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. IX, § 8, p. 99 : ces analyses de Locke sont citées par Condillac lui-même parmi « les réflexions de ceux qui ont été sur le point de saisir la vérité » (*Traité des sensations*, Part. III, ch. IV, § 3, p. 311).

le cours ordinaire et habituel de la nature, vont vraisemblablement suivre » ¹. Étendant ce principe à tous les sens dont l'homme dispose, Berkeley avait déclaré que toute sensation suggère à l'esprit d'autres sensations : celles-ci se trouvent peut-être du ressort d'un autre sens ; mais, l'habitude les ayant associées aux premières, elles ne s'en peuvent plus séparer. Que j'entende, par exemple, une voiture passer dans la rue : je dirai sans peine que j'entends une voiture ; en fait, pourtant, je n'entends qu'un son ; mais, ayant appris par expérience qu'un tel son est toujours associé à une voiture, je déclare entendre celle-ci : par association l'image s'en impose à ma pensée ². Ces analyses et les exemples qui les accompagnent ayant été résumés par Voltaire, Condillac n'eut qu'à puiser dans les *Éléments de la philosophie de Newton* ³, pour écrire la troisième partie de son *Traité*.

Mais, tout en s'inspirant de Berkeley, il donna aux idées du philosophe anglais une ampleur inconnue. Les difficultés à résoudre exigeaient un effort d'approfondissement ; quelques remarques incidentes ne pouvaient suffire ; une analyse nouvelle et plus complète de la perception était nécessaire. Condillac sut l'entreprendre.

L'action du toucher ne lui semble-t-elle pas en effet s'exercer déjà sur l'odorat ? En approchant une fleur de ses narines, la statue éprouve simultanément deux impressions : l'une, qui relève de l'odorat, l'autre du toucher. Pour peu que l'expérience se répète, l'idée de

¹ Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, § 45, traduction Parodi et Beaulavon, légèrement retouchée, Paris, 1895, p. 28-29 : cf. éd. Fraser, t. I, p. 148.

² Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, § 46, édition Fraser, t. I, p. 149 ; *Dialogues entre Hylas et Philonous*, Dialogue I, éd. Fraser, t. I, p. 415-416.

³ Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, Part. II, ch. VII ; éd. Beuchot, t. XXXVIII, p. 113-124.

l'odeur s'associe inévitablement à celle de l'objet qui est dans la main, et la statue comprend que « les odeurs ne sont plus ses propres modifications : ce sont des impressions que les corps odoriférants font sur l'organe de l'odorat ; ou plutôt ce sont les qualités mêmes de ces corps » ¹. Ainsi se fait, grâce aux données tactiles, l'éducation du plus humble des sens : ce sont les impressions du toucher qui apprennent « à mettre les odeurs au nombre des qualités des objets » ². Mais, du même coup, l'odorat acquiert une finesse nouvelle, car le toucher en isolant des objets, permet de mieux discerner les odeurs. En s'exerçant à sentir les fleurs une à une, puis en bouquet, la statue « remarque la sensation qu'elles font séparément, et celle qu'elles font après leur réunion » ³. Les différences perçues par le toucher deviennent un moyen de séparer les odeurs et d'attribuer à chaque fleur son parfum. En d'autres termes, la main fait des distinctions, dont s'aperçoit la conscience et que l'odorat imite. La statue « distingue plusieurs odeurs dans un bouquet, et son odorat acquiert un discernement qu'il n'eût point eu, sans le secours du tact » ⁴.

L'éducation de l'ouïe se fait d'une façon toute semblable. Il suffit à la statue d'avoir saisi un corps sonore et de l'avoir tour à tour approché, puis éloigné, de son oreille : aussitôt, le son qu'elle perçoit lui semble venir de cet objet. « Elle observe que son oreille n'est modifiée qu'à l'occasion de ce corps : elle entend des sons, lorsqu'elle l'agite, elle n'entend plus rien, lorsqu'elle cesse de l'agiter. Elle juge donc que ces sons viennent de lui » ⁵. A force de répéter cette expérience, elle finit

¹ *Traité des sensations*, Part. III, ch. I^{er}, § 8, p. 261.

² *Ibid.*, § 9, p. 261.

³ *Ibid.*, § 12, p. 262.

⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁵ *Ibid.*, Ch. II, § 3, p. 268.

même par ne formuler aucun jugement : les sons n'ont plus besoin d'être extériorisés ; ils sont entendus directement dans les corps. « Entendre ces sons et les juger hors d'elle, sont deux opérations qu'elle ne distingue plus »¹. Tout lui paraît venir du dehors. Par là se trouve d'ailleurs accru le discernement de l'ouïe. La statue peut s'aider en effet du toucher, pour saisir entre les sons des nuances jusqu'alors inaperçues. Dès que les corps, auxquels se rapportent des sons, se distinguent sous la main, l'oreille ne peut confondre ce que les données tactiles ont démêlé. Par exemple, « si plusieurs sons que la statue a étudiés, résonnent ensemble, elle les discernera, non seulement parce que son oreille est capable d'en saisir jusqu'à un certain point la différence, mais surtout parce qu'elle vient de contracter l'habitude de les juger dans des corps qu'elle distingue »². Sous l'influence du toucher, l'ouïe s'affine ainsi, comme l'odorat.

L'œil a besoin des mêmes secours, et ce sont en fait les impressions tactiles qui lui apprennent à rapporter les sensations de la vue à des objets extérieurs. S'apercevant que les couleurs disparaissent sitôt qu'elle porte la main sur ses yeux, et qu'elles se reproduisent dès qu'elle la retire, la statue cesse de prendre ses sensations visuelles pour de simples manières d'être ; elle les étale sur une surface, dont les caractères demeurent assez vagues, mais qui offre à ses yeux une certaine étendue. Bientôt ses découvertes augmentent : en posant la main sur les corps qui l'entourent, elle voit une couleur en remplacer d'autres ; en ôtant sa main, elle remarque que les premières couleurs reparaissent ; en la déplaçant elle aperçoit une couleur qui se déplace sur d'autres couleurs. Ainsi « elle juge sur ce corps la couleur immo-

¹ *Ibid.*, § 4, p. 268.

² *Ibid.*, § 6, p. 269.

bile et sur sa main la couleur qui se meut. Ce jugement lui devient familier ; et elle voit les couleurs s'éloigner de ses yeux, et se porter sur sa main et sur les objets qu'elle touche » ¹. L'œil finit par voir dans l'éloignement les corps que la main saisit. Grâce au toucher, il les discerne même avec une plus grande précision. La statue apprécie désormais les distances d'après les seules images visuelles qu'elle perçoit : « s'étant accoutumée à lier ces impressions avec les distances connues par le tact, elle voit les objets, tantôt plus près, tantôt plus loin, parce qu'elle les voit où elle les touche » ². Elle arrive également à voir des figures, telles qu'un cube ou une sphère, et à les reconnaître sans peine ; mais, là encore, elle ne parvient à en avoir une perception distincte « que parce que la main lui apprend à en saisir l'ensemble » ³. Elle peut de même se représenter d'une manière assez exacte la situation des choses extérieures : les yeux « les aperçoivent où le toucher leur apprend qu'elles doivent être : ils voient en haut ce qu'il leur fait juger en haut, en bas ce qu'il leur fait juger en bas ; en un mot, ils voient les objets dans la même situation que le tact les représente » ⁴. Comme l'avaient expliqué déjà Berkeley et Voltaire, les yeux règlent leurs jugements d'après les leçons du toucher. De tels jugements finissent, au reste, par se contrôler mutuellement. Sans faire directement appel aux données tactiles, on peut juger des distances par la grandeur ou par la netteté des figures, les images les plus grandes et les plus distinctes correspondant d'ordinaire aux objets les plus proches, comme les images les plus petites et les plus confuses se rapportent aux objets les plus éloignés. On peut également juger de la grandeur

¹ *Ibid.*, Ch. III, § 8, p. 283.

² *Ibid.*, § 10, p. 284.

³ *Ibid.*, § 13, p. 286.

⁴ *Ibid.*, § 15, p. 288.

par la distance, car on voit plus grand ce que l'on croit plus loin. Enfin, la vue des objets intermédiaires permet d'apprécier à la fois les distances et les grandeurs : n'estime-t-on pas plus loin et plus grand ce dont on se voit séparé par un plus grand nombre d'objets ? Il semble qu'alors les yeux se soient accoutumés à voir les choses sans le secours du toucher. En fait, c'est pourtant auprès de lui qu'ils s'instruisent; ils voient toujours les choses comme ils jugent qu'elles doivent être.

L'exemple de l'aveugle opéré par Cheselden en fournit une preuve éclatante. Dans son premier *Essai*, Condillac n'avait guère insisté sur cette observation, qui s'accordait assez mal avec les principes auxquels il restait alors attaché. Mais, dans le *Traité*, il est naturellement conduit à en tenir compte : il y voit la plus belle illustration de la thèse qu'il défend et selon laquelle la vue a besoin des lumières du toucher. Déjà Voltaire avait utilisé en ce sens les remarques de Cheselden¹. Aussi Condillac, qui les connaît par les *Éléments de la philosophie de Newton*, reprend les mêmes considérations. Ayant rappelé que le jeune homme opéré « n'était point si aveugle, qu'il ne distinguât le jour d'avec la nuit »², il note qu'aussitôt après l'opération l'aveugle commença à voir, mais que « les objets lui parurent toucher la surface extérieure de son œil »³. Ce témoignage, ajoute Condillac, prouve « la vérité des observations que nous avons faites »⁴. Si l'aveugle opéré n'aperçut tout d'abord les objets que dans une grande confusion et sans pouvoir les distinguer nettement, c'est que ses yeux n'avaient pas encore appris à regarder. Il lui fallut s'accoutumer à voir. Mais, quand il comprit que les couleurs s'éta-

¹ Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, Part. II, ch. VII; éd. Beuchot, t. XXXVIII, p. 117-119.

² *Traité des sensations*, Part. III, ch. V, § 2, p. 317.

³ *Ibid.*, § 3, p. 317.

⁴ *Ibid.*, § 4, p. 318.

laient dans l'espace auquel le toucher l'avait déjà familiarisé, « il plaça chaque objet à différentes distances, assigna à chacun le lieu qu'il devait occuper, et commença à juger à l'œil de leur forme et de leur grandeur relative » ¹. On conçoit, d'ailleurs, qu'avant d'y réussir, un long apprentissage lui ait été nécessaire : « aussi lorsqu'on lui montrait des objets, qu'il reconnaissait au toucher, il les observait avec soin pour les reconnaître une autre fois à la vue » ². Aucune expérience, en tout cas, n'établit mieux l'importance des données tactiles et leur rôle dans l'éducation des sens.

En définitive, ce sont donc des jugements, qui permettent de projeter dans l'espace la cause des impressions visuelles, auditives, olfactives, ou gustatives, et de rattacher par là toutes les sensations à des corps. Ces jugements ne se font tout d'abord qu'à l'occasion d'une impression tactile : il faut que l'objet agisse en même temps sur le toucher et sur l'un des autres sens. Mais, ensuite, de tels jugements deviennent si familiers que le toucher n'a plus besoin d'intervenir : grâce aux souvenirs que suggère la mémoire, chaque sens perçoit par lui-même les choses extérieures. La chaîne des connaissances humaines peut ainsi s'accroître, car les combinaisons d'idées varient davantage. Les désirs ont plus d'étendue, car ils embrassent désormais l'action de toutes les facultés. D'une façon générale, la connaissance n'est plus « toute passive », comme elle l'était « par rapport aux impressions » des sens ; elle devient vraiment « active », car « elle a en elle des moyens pour se livrer à l'impression des corps, ou pour s'y soustraire » ³. Toutes les facultés s'épanouissent également.

En vérité, de telles conclusions font voir le caractère

¹ *Ibid.*, § 5, p. 319.

² *Ibid.*, § 7, p. 320.

³ *Ibid.*, Ch. XI, § 4, p. 347.

original des analyses de Condillac. Celles-ci sont mieux qu'une simple transposition des idées de Berkeley et de Voltaire; elles apportent sur l'éducation des sens, des vues nouvelles et plus profondes qu'on ne pouvait s'y attendre. Le problème qu'il fallait résoudre mit sur la voie d'une psychologie plus fine.

Condillac ne pouvait reprendre les analyses de Locke, Berkeley et Voltaire, sans y apporter quelques modifications. En effet, il n'avait jamais été question, chez ces derniers, que de juxtaposer deux types de données sensibles. Les uns comme les autres avaient mis en lumière l'existence d'une étroite collaboration entre les différents sens, particulièrement entre le toucher et la vue; ils avaient indiqué jusqu'à quel point ceux-ci peuvent se compléter mutuellement; ils avaient parlé d'un concours des données visuelles et des données tactiles, et, plus généralement, de toutes les données sensibles, mais non d'une fusion, ni d'un affinement. Leur point de vue était, au reste, parfaitement justifié. Ils n'étudiaient qu'un problème restreint, — celui de la perception de la distance, — et n'avaient nul souci d'édifier toute une psychologie. Aucune question, d'autre part, ne se posait à eux touchant la valeur des sensations; chacun d'eux accordait une valeur semblable à toutes les données des sens indistinctement : Locke reconnaissait assurément une certaine prépondérance au toucher, mais il ne marquait cependant aucune opposition de nature entre les sens, ceux-ci lui paraissant tous destinés à saisir un aspect du réel; de son côté, Berkeley faisait de même : sans doute les impressions des sens lui semblaient hétérogènes les unes aux autres, comme des langues différentes; mais, à ses yeux, elles avaient pourtant ceci de commun, que rien ne leur correspondait au dehors de l'esprit, et que leur essence demeurait tout idéale. Si l'on néglige Voltaire, qui ne fut qu'un vulgarisateur, on aperçoit donc que les philosophes anglais, dont Condillac

s'est inspiré, pouvaient se contenter de descriptions sommaires : pour eux, toutes les données sensibles avaient une valeur analogue ; il suffisait de montrer comment elles se complètent les unes les autres par simple association, à la manière de connaissances qui se trouvent juxtaposées. C'est ce que ne pouvait accorder Condillac. Étant donné le point de vue qu'il avait adopté, il lui avait fallu couper en deux la faculté de sentir : il avait mis, d'un côté, tous les « sens qui, par eux-mêmes, ne jugent pas des objets extérieurs », de l'autre, le « seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs ». Une difficulté surgissait donc, que n'avaient pas connue Locke et Berkeley, car, du moment où les sensations se révélaient de valeur inégale, il devenait délicat de concevoir l'unité de la vie psychologique : parler d'une simple juxtaposition des données sensibles, comme si celles-ci s'additionnaient, était illusoire, puisqu'une coupure était maintenue ; affirmer l'unité, qui paraissait compromise, était également difficile, en raison de la différence de nature qui semblait opposer les sens les uns aux autres. Pour décrire les opérations de l'esprit, sans briser la continuité qu'elles manifestent en fait, il ne restait qu'à invoquer une étroite et constante collaboration de tous les sens : si leur juxtaposition n'avait pu suffire, peut-être leur fusion ferait-elle s'évanouir les objections.

Condillac s'engagea résolument dans cette voie, s'efforçant d'approfondir l'idée berkeleyenne d'une collaboration des sens et d'effacer par là toute distinction trop profonde entre ceux-ci. C'est même à cette fin qu'il composa la troisième partie du *Traité des sensations*, où se trouve expliqué « comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs ». La nouveauté des analyses de Condillac vient ici de ce que la nature du rapprochement qui s'effectue entre les différentes données sensibles, et les effets qui en résultent,

sont étudiées pour eux-mêmes, avec le désir de serrer d'aussi près que possible la réalité concrète. Condillac rappelle que toute sensation évoque, de façon irrésistible, le souvenir de sensations anciennes ; mais, encore une fois, cela avait été dit depuis longtemps déjà. Ce qui est nouveau, c'est de montrer comment ces sensations d'origines différentes réagissent les unes sur les autres. En effet, pour Condillac, elles ne se complètent pas seulement ; elles se transforment mutuellement et se modifient, comme par une pénétration et un enrichissement réciproques. Il arrive ainsi qu'après avoir appris à projeter les couleurs dans l'espace, le toucher donne à la vue une finesse jusqu'alors insoupçonnée : celle-ci voit des nuances qu'elle ne distinguait pas ; son discernement se trouve décuplé. L'odorat, le goût, l'ouïe bénéficient, à leur tour, des mêmes avantages : de leur contact avec le toucher ils sortent entièrement renouvelés, et voient leur puissance de sentir instruite de détails qu'elle ignorait. Par ces rapprochements les sens se trouvent comme fécondés ; ils sortent transfigurés des échanges qui se sont faits entre eux, et, à la lettre, ils deviennent capables de percevoir un monde nouveau. Les données de chaque sens ne sont plus ce qu'elles étaient : en elles-mêmes, elles sont déjà plus riches, plus variées, plus fines, et la pauvreté des premières impressions fait place à l'abondance des détails découverts maintenant au sein de ces mêmes sensations. Aux enseignements de chaque sens ne s'ajoutent pas seulement les enseignements des autres sens ; l'union est si intime qu'il y a renouvellement et capacité de percevoir des nuances jusque-là méconnues. Et l'on pressent par là l'obscur travail, comme le long éveil, que suppose, en la pensée, la plus humble sensation.

Aux yeux de Condillac, l'intérêt de ces analyses est, à vrai dire, plus restreint. Ce qui se trouve démontré, pour lui, c'est l'unité de l'esprit. Dans la mesure où

tous les sens collaborent à la découverte des objets extérieurs, il n'y a plus de distinction définitive à établir entre les sensations ; toutes peuvent être révélatrices du réel. On doit dire d'elles qu'elles font également connaître le monde des choses. Par conséquent, l'idéalisme se trouve une fois encore évité. Sans doute, savait-on déjà, par le témoignage du toucher, qu'il existe des choses extérieures à l'esprit ; mais on pouvait craindre que le toucher fût seul à connaître ces choses. Cette crainte n'est plus permise désormais ; on conçoit comment toute impression correspond à un objet réel. Condillac se juge en droit de conclure qu'un progrès continu permet d'aller de l'impression primitive, ressentie par la conscience, jusqu'à la connaissance du monde de la matière : le cauchemar de l'idéalisme est écarté.

*
* *

Après avoir démontré qu'il existe un monde extérieur, et que les sensations représentent, en fait, les objets qui constituent ce monde, Condillac voit toute difficulté disparaître. Il ne lui reste qu'à décrire les principales connaissances auxquelles désormais l'homme peut s'élever ; et la tâche est aisée. Une fois les sens instruits par le toucher, l'étude des choses extérieures se fait d'elle-même. A vrai dire, Condillac ne cherche pas à dresser un inventaire complet des notions que sait élaborer l'esprit en face du spectacle que lui présente le monde. La liste en serait trop longue et ne pourrait d'ailleurs être close : ce sont toutes les sciences qu'il faudrait passer en revue. Le problème est plus simple. Il n'est question que d'examiner dans quel ordre nous nous mettons « à étudier les objets qui ont rapport à nous, comment nous devenons capables de prévoyance et d'industrie, les circonstances qui y contribuent, et quels sont nos premiers

jugements sur la bonté et sur la beauté des choses » ¹. En d'autres termes, on veut savoir « comment l'homme n'ayant d'abord été qu'un animal sentant, devient un animal réfléchissant, capable de veiller par lui-même à sa conservation » ². Ainsi verra-t-on suivant quel procédé doit s'acquérir, par la suite, l'ensemble des connaissances humaines. Plutôt que d'énumérer celles-ci, mieux vaut préciser comment on y accède : on en devinera l'étendue, dans la mesure où on connaîtra le principe qui en a déterminé le développement.

Au reste, il faut noter qu'il n'est toujours question que de définir les progrès de la pensée avant l'acquisition du langage. Certes, la vie sociale et l'invention des langues permettent un essor prodigieux des connaissances humaines. Certaines connaissances ont pourtant précédé l'usage des signes. « Croira-t-on, demande Condillac, qu'un enfant ne commence à juger que lorsqu'il commence à parler ? Certainement, il ne sentirait pas le besoin d'apprendre une langue, s'il ne sentait pas celui de prononcer des jugements. Il en a donc déjà porté, quand il commence à parler, c'est-à-dire, quand il commence à faire, avec des mots, l'analyse de sa pensée : il ne dit que ce qu'il faisait auparavant sans pouvoir le dire » ³. Ce qu'il faut par conséquent examiner, ce sont les idées que peut acquérir « un homme isolé, qui jouit de tous ses sens », « un homme abandonné à lui-même », « un homme qui vit hors de toute société » ⁴. Dans cet état d'isolement, où la vie sociale n'existe pas encore et où le langage n'est pas né, l'homme n'est pas sans acquérir certaines idées : celles-ci manquent de précision ; elles restent confuses et purement pratiques ;

¹ *Extrait raisonné du Traité des sensations*, Part. IV, p. 39.

² *Ibid.*, p. 39.

³ *Traité des sensations*, Part. IV, introduction, p. 351.

⁴ *Ibid.*, Part. IV, titre, p. 349 ; Part. IV, ch. II, III, IV, titres, p. 365, 374, 379 ; Part. IV, ch. VI, titre, p. 386.

mais elles constituent un commencement de connaissance. C'est de là que dériveront toutes les connaissances ultérieures auxquelles l'homme s'élèvera : elles méritent donc une étude spéciale. Condillac y insiste : puisqu'il s'agit de définir, non pas tout ce que l'homme sait actuellement, mais les moyens qui permettent, une fois connue l'existence du monde extérieur, d'élaborer quelques connaissances et d'en tirer un premier savoir pratique, il faut se borner à décrire les efforts qui précèdent l'invention du langage et n'expliquer que les notions antérieures à la vie sociale.

De ce point de vue s'éclaire le titre de la quatrième partie du *Traité des sensations* : « des besoins, de l'industrie, et des idées d'un homme isolé, qui jouit de tous ses sens ». Si nombreuses que soient les idées acquises alors, elles doivent toutes avoir, de par leur origine, un même caractère.

Condillac remarque d'abord qu'après avoir découvert l'existence du monde extérieur, la statue ne peut rester longtemps dans l'état où elle se trouve ; elle en doit fatalement sortir, car c'est pour elle une nécessité vitale. C'est dire que l'homme, dont la statue est ici le symbole, n'échappe pas au besoin qui le pousse à s'instruire. En vérité, si la nature était faite de façon à prévenir toute inquiétude et tout désir, jamais il ne songerait à regarder ce qui l'entoure. Il ne connaîtrait jamais rien. « Que serait-ce qu'un homme de cette espèce ? Un animal enseveli dans une profonde léthargie. Il est, mais il reste comme il est ; à peine se sent-il. Incapable de remarquer les objets qui l'entourent, incapable d'observer ce qui se passe en lui, son âme se partage indifféremment entre toutes les perceptions, auxquelles ses sens ouvrent un passage. En quelque sorte semblable à une glace, sans cesse il reçoit de nouvelles images, et jamais il n'en conserve aucune » ¹.

¹ *Ibid.*, Part. IV, ch. I^{er}, § 1^{er}, p. 352-353.

Mais telle n'est pas, en fait, la situation dans laquelle l'homme se trouve. La nature n'est pas toujours prête à lui fournir de quoi se satisfaire. Des obstacles surgissent qui retardent la possession des objets désirés. A s'y heurter, peut-être l'homme n'éprouve-t-il, pour commencer, qu'un malaise ou une gêne; mais bientôt surgit une inquiétude, qui, avec le temps, se termine en douleur. Pour l'apaiser, l'homme doit se porter à l'action. Assez vite, le besoin sera soulagé, ainsi que l'équilibre rétabli; mais de l'effort accompli subsistera un résultat nouveau : la connaissance rudimentaire de quelque chose. C'est parce que la nature ne lui est pas toujours favorable, mais quelquefois hostile, que l'homme acquiert son premier savoir. Il y faut voir, sans doute, une suite de son organisation, qui lui fait ressentir un plaisir ou une peine devant tout ce qu'il perçoit; mais l'essentiel est de noter que, puisqu'il vit, l'homme ne peut éviter, ni de s'instruire, ni de scruter le monde ¹.

Les premières connaissances auxquelles il parvienne sont celles qui sont nécessaires à sa conservation. « Se nourrir, se précautionner contre tout accident, ou s'en défendre, et satisfaire sa curiosité : voilà tous les besoins naturels de notre statue. Ils déterminent tour à tour ses facultés, et ils sont le principe des connaissances qu'elle acquiert » ². Il lui faut remédier aux besoins

¹ Le rôle de l'inquiétude, sans laquelle nous demeurerions engourdis, mais qui devient le principe de notre action par le désir qu'elle suscite, avait été signalé par Locke : « L'inquiétude qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c'est ce qu'on nomme désir, qui est plus ou moins grand, selon que cette inquiétude est plus ou moins ardente. Et ici il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant, que l'inquiétude est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie et l'activité des hommes ». *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Liv. II, ch. XX, § 6, p. 177.

² *Traité des sensations*, Part. IV, ch. II, § 7, p. 372.

qu'elle ressent, c'est-à-dire « les prévoir » et « prendre des précautions pour les prévenir ou pour les soulager de bonne heure » ¹. Elle réfléchit ainsi sur les moyens les plus appropriés qui s'offrent à elle : s'apercevant du dommage qui lui vient de certains objets pour ne les avoir pas assez connus, elle commence à les mieux observer ; elle se rend compte de ce que sont les choses qui l'entourent et de ce qu'elle en doit attendre. Ses besoins déterminent l'ordre de ses études. De fait, c'est à se nourrir qu'elle est d'abord occupée : elle ne regarde donc les objets que pour apprendre à les reconnaître ; elle les distingue en plusieurs classes, les compare les uns avec les autres et choisit de préférence ceux qui lui ont plu davantage. Bientôt, devant les périls qui la menacent, elle cherche à se défendre : des animaux eux-mêmes elle n'a peut-être reçu que des blessures légères, mais la frayeur éprouvée lui fait craindre des dangers plus graves ; elle prend, par suite, des précautions ; elle s'applique à reconnaître les différentes espèces animales, elle évite les lieux qu'elles fréquentent et elle étudie leurs mœurs ; bref, elle est « plus occupée de sa défense, que du besoin de sa nourriture » ². En même temps, sa curiosité la porte à s'observer elle-même et à considérer les objets qui l'entourent. Ses investigations n'ont point de bornes. Elles sont toutes inspirées par des préoccupations utilitaires ; mais elles constituent déjà un premier savoir.

A côté de ces connaissances qu'elle acquiert assez vite, la statue porte certains jugements de valeur sur la bonté et la beauté des choses. Certes, il ne s'agit point, pour elle, de définir une beauté absolue, ni un bien en soi. Pas plus que les premières idées qu'elle se forme des objets ne représentent une connaissance théorique,

¹ *Ibid.*, Ch. I^{er}, § 5, p. 356.

² *Ibid.*, Ch. II, § 5, p. 370-371.

les impressions qu'elle a sur les qualités de ces choses ne correspondent à leur valeur essentielle. Elles sont toujours relatives à l'esprit. Ainsi « les mots *bonté* et *beauté* expriment les qualités par où les choses contribuent à nos plaisirs » ¹. On appelle bon tout ce qui procure des odeurs ou des saveurs agréables, comme tout ce qui flatte les passions ; on appelle beau tout ce qu'on a plaisir à voir, à entendre et à toucher, et tout ce qui plaît à l'esprit. En elle-même une chose peut être bonne ou belle : il suffit qu'elle produise une impression agréable. Mais la bonté ou la beauté s'en accroît, pour peu qu'on y démêle une multitude de qualités qui plaisent : au premier abord, l'esprit n'en perçoit peut-être pas le nombre distinctement ; mais l'exercice et l'usage le font voir : aussi la valeur qu'on attribue aux choses est susceptible de varier avec le temps. Cependant la statue ne juge toujours que par rapport à elle : le bon et le beau, qu'elle conçoit, ne sont point absolus ; ils demeurent relatifs à la pensée qui en juge, et à la manière dont celle-ci est organisée. Rien ne prouve que l'homme puisse parler de choses moralement bonnes ou réellement belles. Comme les premières connaissances qu'il recueille, les jugements de valeur qu'il porte traduisent des soucis personnels ; mais, si discutables qu'ils soient, ils forment un ensemble d'appréciations portant sur le monde.

Est-il permis à la statue de s'élever plus haut dans le domaine des idées ? C'est douteux. Elle cherche évidemment à connaître la nature des êtres qui l'entourent. Même, dans les premiers moments, « elle croit voir un dessein, partout où elle découvre quelque action » ². Elle remplit donc l'univers « d'êtres visibles et invisibles, qu'elle prie de travailler à son bonheur » ³. Elle vit

¹ *Ibid.*, Ch. III, § 1^{er}, p. 374.

² *Ibid.*, Ch. IV, § 1^{er}, p. 379.

³ *Ibid.*, § 2, p. 381.

dans la superstition. Mais elle en sort par la suite. Toutefois elle ne renonce pas pour autant à découvrir ce que sont les corps. Si elle ne reporte pas en eux les saveurs, les odeurs, les sons et les couleurs, elle tend du moins à leur attribuer l'étendue. Elle ne s'arrête même pas aux doutes qu'elle pourrait former à cet égard, et les jugements, dont elle s'est fait une habitude, l'entraînent dans l'erreur. Il est illusoire, en effet, de chercher à définir l'essence des choses. De celles-ci la statue ne connaît en fait que les qualités perçues par les sens : ces qualités lui suffisent « pour lui donner des désirs, pour éclairer sa conduite, et pour faire son bonheur ou son malheur » ¹ ; il lui est tout à fait inutile d'avoir des notions plus complètes. Elle ignore donc la nature des êtres. Il faut avouer, au reste, que les philosophes ne la connaissent pas davantage. « Quand nous sommes portés à regarder l'étendue comme le sujet de toutes les qualités sensibles, est-ce parce qu'en effet elle en est le sujet, ou seulement parce que cette idée étant toujours, par une habitude que nous avons contractée, partout où les autres sont, et étant la même quoique les autres varient, elle paraît en être modifiée sans l'être » ² ? Rien ne permet de décider avec certitude, ni de savoir ce qu'est une substance. C'est pourquoi les connaissances humaines ont des bornes, au delà desquelles il serait téméraire de s'aventurer : on entrerait alors dans le domaine de l'arbitraire et de l'hypothèse. A tout prendre, le sort de la statue n'est donc pas singulier. S'il est des choses qu'elle ne peut connaître, c'est

¹ *Ibid.*, Ch. V, § 2, p. 384.

² *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. XII, § 3, p. 164. — « Nous ne voyons point les corps en eux-mêmes. Peut-être sont-ils étendus, et même savoureux, sonores, colorés, odoriférants ; peut-être ne sont-ils rien de tout cela. Je ne soutiens ni l'un ni l'autre ; et j'attends qu'on ait prouvé qu'ils sont ce qu'ils nous paraissent, ou qu'ils sont tout autre chose ». *Ibid.*, Part. IV, ch. V, § 1^{er}, note, p. 383.

parce qu'elle participe de la nature humaine ; et, finalement, les limites de son savoir sont celles du savoir de l'humanité.

Les notions abstraites qu'elle construit ne lui ouvrent pas davantage un accès vers l'absolu. Elle a le pouvoir de former des idées abstraites et générales, car il lui suffit d'apercevoir deux ou plusieurs choses à la fois, pour qu'aussitôt elle découvre en celles-ci un caractère commun. Tant qu'elle n'a l'usage d'aucun signe, elle ne peut pas posséder, il est vrai, d'idées aussi générales que les nôtres : mais elle ne peut pas non plus n'en avoir aucune. En comparant les uns aux autres les objets particuliers que l'expérience lui fait voir, elle en dégage les ressemblances et, par là, forme une notion générale. A vrai dire, lorsqu'elle débute, elle ne s'arrête point aux différences qui séparent plusieurs individus ; elle voit seulement ce qu'ils ont de commun. Par la suite, au contraire, elle a l'occasion de considérer plus attentivement ce qu'elle avait d'abord aperçu d'une vue rapide, et elle remarque des différences qualitatives, qui permettent de distinguer, à l'intérieur d'un même genre, plusieurs espèces. « Elle passe donc tout d'un coup des idées particulières aux plus générales ; d'où elle descend à de moins générales, à mesure qu'elle remarque la différence des choses » ¹. Mais par un tel travail elle n'obtient aucune révélation sur la substance de ces choses. Les idées auxquelles elle parvient n'ont

¹ *Ibid.*, Part. IV, ch. VI, § 8, p. 392. — « Lorsqu'elle jette les yeux sur une campagne, elle aperçoit quantités d'arbres dont elle ne remarque point encore la différence ; elle voit seulement ce qu'ils ont de commun ; elle voit qu'ils portent chacun des branches, des feuilles, et qu'ils sont arrêtés à l'endroit où ils croissent. Voilà le modèle de l'idée générale d'arbre. Elle va ensuite des uns aux autres : elle observe la différence des fruits, elle se fait des modèles, par où elle distingue autant de sortes d'arbres qu'elle remarque d'espèces de fruits ; et ce sont là des idées moins générales que la première ». *Ibid.*, § 5, p. 389.

d'existence, pour elle, que par les sensations dont elles ont été tirées ; elles ne représentent jamais que des qualités sensibles différemment combinées. On ne saurait, par conséquent, attribuer à la statue aucune connaissance supérieure. Il en est d'elle comme du philosophe le plus éminent : seules les qualités des objets lui sont connues, parce qu'il les perçoit ; quant aux mots qui lui servent à désigner des notions générales, ils donnent peut-être à la foule l'illusion d'une science mystérieuse, mais en fait ils ne signifient rien de plus que ce qui est directement appréhendé par les sens. Sur ce point encore, les bornes qui sont imposées aux connaissances de la statue sont celles mêmes qui sont imposées à toutes les connaissances humaines.

Finalement, déclare Condillac, la statue possède, « avec le seul secours des sens, des connaissances de toute espèce » ¹. La conclusion est capitale, puisqu'elle rappelle que l'homme tire toute sa science de la sensation. Quand l'homme a découvert l'existence du monde extérieur, il n'a pas besoin de vivre avec ses semblables, ni d'inventer le langage, pour acquérir l'ensemble des idées qui doivent occuper son entendement : les impressions sensibles suffisent à le renseigner. Par elles, il s'élève rapidement aux connaissances nécessaires à sa conservation, et il apprend à juger de la valeur des objets. Quant au reste, il demeure, comme le philosophe, dépourvu de toute ressource : nulle méthode ne lui permet d'atteindre l'essence des choses. Bref, l'expérience seule peut l'instruire. En ce développement de la pensée, les préoccupations utilitaires dominent sans doute ; elles sont cependant l'occasion de progrès réguliers, qui font de l'homme un animal réfléchissant. C'est dire que la sensation contient en puissance, avec le sentiment agréable ou pénible qu'elle provoque, le principe

¹ *Ibid.*, ch. VI, § 13, p. 396.

dont doit sortir, au contact des faits, l'entendement tout entier. « Comme sans expérience il n'y aurait point de connaissances, il n'y aurait point d'expérience sans les besoins, et il n'y aurait point de besoins sans l'alternative des plaisirs et des peines. Tout est donc le fruit du principe que nous avons établi, dès l'entrée de cet ouvrage » ¹.

La statue finit par représenter un être qui jouit de toutes ses facultés et possède le germe de toutes ses connaissances, avant même la vie sociale ; elle est l'ébauche, déjà complète, de ce qu'est l'homme.

A cet égard, le *Traité des sensations* paraît contredire l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Dans l'*Essai*, Condillac avait fait dépendre du langage le développement des facultés les plus hautes de l'esprit. Il avait volontiers reconnu que les opérations élémentaires de la pensée, telles que l'attention, la mémoire, l'imagination, dérivent directement des données immédiates de l'expérience sensible. Mais la réflexion intelligente et la pensée conceptuelle lui avaient paru mettre en œuvre une puissance nouvelle. Il avait montré que c'est de l'usage des signes conventionnels que dépendent, en fait, l'abstraction, le jugement, le raisonnement, en un mot toutes les fonctions supérieures de l'esprit. Le cas d'un jeune homme, sourd et muet de naissance, lui avait semblé confirmer ces vues, en faisant voir l'arrêt intellectuel que détermine chez l'homme l'ignorance de tout langage. Il en avait conclu à la nécessité des mots, et par conséquent de la vie sociale, pour penser. Or, c'est maintenant cette conclusion que viennent infirmer les analyses du *Traité*. Condillac y déclare que les facultés de l'esprit sont susceptibles de se développer indépendamment de toute influence sociale et de tout langage. Il essaie de montrer que du seul rapprochement des diffé-

¹ *Ibid.*, Ch. II, § 7, p. 372-373.

rentes sensations découlent, non seulement les opérations les plus simples de l'entendement et de la volonté, mais l'ensemble des connaissances humaines. Au cas du jeune homme étudié dans l'*Essai*, il oppose celui « d'un enfant d'environ dix ans, qui vivait parmi les ours, et qu'on trouva en 1694, dans les forêts qui confinent la Lithuanie et la Russie » : sans doute, « cet enfant ne donnait aucun signe de raison » ; mais il était capable de réfléchir « suffisamment pour veiller à sa conservation », et faisait preuve par là de connaissances qui dénotaient un certain développement intellectuel ¹. Condillac y voit la preuve que la pensée de l'homme se trouve constituée tout entière par les seules données sensibles, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer l'influence du milieu social et du langage. La doctrine de l'*Essai* semble rejetée au profit d'une théorie plus simple.

La contradiction est cependant plus apparente que réelle. En fait, le *Traité des sensations* n'a pas le caractère exclusif qu'on lui prête quelquefois. Il ne nie pas le rôle du langage dans le développement des facultés mentales, et, par conséquent, il n'apporte pas une réfutation de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Il envisage seulement les opérations de l'esprit qui précèdent l'acquisition des langues, et il se borne à les analyser. Il finit par montrer que la pensée peut apparaître par la simple combinaison des données sensibles les unes avec les autres, et que dès lors l'influence du langage n'est pas seule décisive. Mais ces conclusions ne prouvent pas que la vie sociale n'ait à jouer aucun rôle. Vraisemblablement, elle aura pour fonction d'achever ce qui n'est encore qu'à l'état d'ébauche ; elle assurera l'épanouissement complet des facultés de l'intelligence et décuplera les connaissances humaines. Son importance ne sera donc pas niable. Il

¹ *Ibid.*, Ch. VII, § 2-3, p. 398-399.

reste vrai pourtant que, sans elle, l'entendement et la volonté se sont déjà formés ; ils sont nés directement de la sensation. Condillac exprime clairement cette idée, lorsqu'après avoir rapporté le cas de cet enfant trouvé dans les forêts de Lithuanie, il conclut : « il paraissait sans raison, non qu'absolument il n'en eut point, mais parce qu'il en avait moins que nous » ¹. C'est dire que les facultés de l'esprit sont antérieures au langage et à la vie sociale, et que les sensations suffisent à en expliquer la genèse ; mais c'est avouer aussi que la vie sociale et le langage dégourdissent ces facultés, les éveillent de l'assoupissement où elles risquaient de s'enfoncer, et les avivent. A cet égard, les analyses du *Traité*, loin de contredire celles de l'*Essai*, les complètent : elles en développent seulement les cinq premiers chapitres, de façon à préciser les connaissances qui précèdent l'invention des signes. Il s'agit toujours de montrer comment s'acquièrent les idées que possède l'homme ; mais, en étudiant ces idées avant l'emploi des signes, on fait mieux voir qu'elles ont toutes leur source première dans la sensation ; on est en droit de dire que, si complexes qu'elles puissent paraître, les connaissances humaines se trouvent effectivement réduites à l'impression sensible, conçue comme une manière d'être du sujet sentant : c'est de là que tout dérive, même la connaissance du monde.

*
* *

Ainsi se révèle l'originalité du *Traité des sensations*. On y trouve, d'abord, le souci d'éviter des doctrines jugées contraires au sens commun. Condillac avait compris, grâce aux remarques de Diderot, que les principes de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*

¹ *Ibid.*, § 3, p. 399.

étaient gros de conséquences : ils conduisaient à définir les données sensibles, sur lesquelles repose l'entendement, comme de simples modifications de la pensée ; ils impliquaient, par suite, une attitude idéaliste, semblable à celle de Berkeley ; du moins, ils rendaient malaisée toute affirmation réaliste, et paraissaient ruiner de façon définitive la croyance en un monde extérieur. S'il voulait échapper à de telles conséquences, Condillac se devait d'envisager un problème, sur lequel jusqu'à présent il ne s'était guère arrêté ; il se devait en tout cas d'examiner comment peut s'établir, à partir des principes adoptés par lui, l'existence d'une réalité matérielle. C'est à quoi répond, en partie, le *Traité des sensations* : le nouvel ouvrage traduit l'effort accompli par l'auteur de l'*Essai*, pour échapper à l'idéalisme et justifier les croyances instinctives de l'humanité ; une lacune avait subsisté dans le premier livre de Condillac : le second ouvrage y remédie. Mais ce n'est là qu'un des aspects du *Traité*. Car, en même temps qu'il veut réfuter l'idéalisme, Condillac entend rester fidèle à sa pensée constante. En écrivant l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, il avait eu le dessein d'expliquer toutes les facultés de l'esprit par les seules données de l'expérience sensible. Plus exactement, son but avait été de découvrir la source des connaissances humaines dans les idées les plus simples que les sens transmettent, et tout avait été subordonné à ce projet. Or, nul motif ne le pousse à changer d'attitude. Il se propose encore de mettre en lumière le germe, à partir duquel se développe la vie psychologique ; et il cherche ce germe dans la sensation, définie par ses caractères purement subjectifs. L'idéal qui avait été celui de l'*Essai* demeure inaltéré. Telles sont, en somme, les deux séries de préoccupations convergentes, qu'on aperçoit chez Condillac : l'une ancienne, celle de rattacher l'ensemble des connaissances humaines à la sensation ; l'autre nouvelle, celle

d'écarter définitivement toute perspective idéaliste. C'est de leur rapprochement qu'est né le *Traité des sensations* : pour éviter l'idéalisme, il fallait démontrer l'existence du monde extérieur, et pour rattacher toutes les connaissances humaines à la sensation, il fallait suivre jusque dans le détail les progrès de l'entendement à partir de l'impression initiale ; aussi la tâche principale de Condillac devait consister à réduire la connaissance du monde extérieur à la sensation elle-même, conçue comme une pure manière d'être : ce faisant, il répondait à la fois aux deux questions soulevées, restait fidèle à son ancienne attitude et résolvait les difficultés présentes. Son livre est un essai pour tirer de l'impression sensible, telle qu'elle est intérieurement sentie, la découverte du monde.

De là découle toute l'économie du *Traité*. Une idée fondamentale l'inspire : démontrer l'existence du monde extérieur, en faisant voir que les données des sens l'enseignent d'une manière irréfutable. L'établissement de cette thèse exigeait, à vrai dire, que les arguments traditionnels des philosophes fussent écartés. Pour établir la réalité d'objets indépendants de la pensée, ceux-ci n'avaient généralement invoqué que l'instinct, très vif peut-être, mais obscur, qui fait juger hors de l'esprit la cause des sensations. Or, on ne pouvait devant la menace de l'idéalisme, se contenter d'un témoignage aussi vague. Une étude nouvelle du problème s'imposait, qui permit d'obtenir une certitude absolue et non une simple assurance morale. Condillac le comprit, et c'est pourquoi ses efforts ne tendent qu'à montrer de quelle donnée sensible dérive l'affirmation d'une réalité extérieure. Il lui faut découvrir, parmi les impressions qui arrivent à la conscience, celle qui apporte inéluctablement la notion d'objet. Il lui faut expliquer ensuite comment tous les sens, profitant de cette découverte, apprennent à rapporter leurs impressions aux corps et

permettent ainsi de mieux connaître les choses. Tout le mécanisme de la vie mentale, et notamment de la perception, se trouve décrit. Condillac y aperçoit une complexité qu'on n'avait guère analysée ; il découvre tout ce que les moindres fonctions de l'esprit supposent d'opérations entremêlées et d'interprétations constructrices. La vie psychique apparaît comme un tissu dont nul fil ne saurait être détaché. C'est là seulement ce qui explique la croyance instinctive, d'après laquelle il existe un monde dont les sensations fournissent autant d'images. Aussi comprend-on que Condillac ait tout subordonné à l'étude de cette question, et qu'avant tout il ait analysé le mécanisme par lequel celui des sens qui a découvert le monde instruit les autres sens. La première partie du livre ne fait que décrire l'état initial de la pensée, repliée sur elle-même, dans l'ignorance de ce qui doit la bouleverser. La dernière partie précise le développement, qui suit la révélation centrale, et les progrès accomplis dans le domaine des connaissances. L'essentiel reste constitué par les pages, qui retracent l'éclosion du jugement d'extériorité et rappellent la prodigieuse floraison qui partout s'épanouit aussitôt : l'effort de Condillac est là tout entier.

Malheureusement, il laisse ici encore deux impressions contraires. Par certaines de ses analyses, Condillac semble avoir entrevu l'obscur travail de la pensée dans toute œuvre de connaissance. Ayant compris que la sensation, telle qu'elle est finalement appréhendée par la conscience, n'est pas une impression simple, comparable à l'empreinte d'un cachet sur la cire, il a dépassé l'empirisme vulgaire. Son mérite fut de sentir les implications multiples de la plus humble perception, et de pressentir par là ce que cache d'activité secrète toute connaissance humaine. Il a fait preuve, en cela, d'un sens très sûr de la vie psychologique. Mais, par ailleurs, le souci de certaines thèses métaphysiques l'a détourné

des analyses, vers lesquelles il se trouvait involontairement conduit. Il n'a cherché dans la psychologie qu'une justification de sa philosophie générale, et l'essentiel est resté, pour lui, de réduire à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement. Ramener de proche en proche toutes les facultés de l'esprit aux simples données des sens, et plus précisément aux impressions subjectives de la conscience ; montrer que le développement de l'esprit est fait d'une suite de transformations de ces données : telle fut, en définitive, sa préoccupation dominante. Il espéra donner à son œuvre une allure scientifique ; mais, en fait, le rêve logique, qui l'obséda, ne réussit qu'à étouffer le sens psychologique, qu'il possédait.

CHAPITRE V

PSYCHOLOGIE ET LOGIQUE

A certains égards, la psychologie de Condillac est contenue toute entière dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et dans le *Traité des sensations*. Après 1754 aucune œuvre nouvelle n'en modifie le plan. Ni le *Traité des animaux*, qui paraît en 1755, ni le *Cours d'études*, où Condillac résume son enseignement au prince de Parme et dont la publication commence en 1769, ni les deux ouvrages posthumes, *La logique* et *La langue des calculs*, édités en 1780 et en 1798, n'apportent d'affirmation capitale qui n'ait été déjà esquissée. Du *Cours d'études* il est évident qu'il ne faut rien attendre, puisque c'est seulement un abrégé de la doctrine qu'avaient exposée les ouvrages antérieurs. Quant au *Traité des animaux* et à *La logique*, ils sont des écrits de circonstance ; comme *La langue des calculs*, que Condillac n'eut pas le temps d'achever, ils reprennent des idées dont le germe se trouvait dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et dans le *Traité des sensations*. Ils précisent seulement la signification de certaines thèses. Ce faisant, ils offrent toutefois un intérêt profond. Par eux se découvrent les préoccupations de Condillac au cours des années qui suivent l'élaboration des grandes œuvres. Les compléments apportés sur tel ou tel point de détail sont d'un intérêt médiocre, et nulle évolution importante n'apparaît. Mais le sens exact de la psychologie que développent l'*Essai* et le

Traité, se trouve clairement mis en lumière. Désormais on aperçoit la pensée qui inspire les analyses de Condillac ; on en discerne mieux l'originalité ; on comprend ce qui fait la force du système qui la traduit. C'est donc elle, pour finir, qu'il importe de dégager.

*
* *

La comparaison de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et du *Traité des sensations* est déjà fort instructive. Elle permet d'entrevoir, quitte à la préciser ensuite, l'idée qui anime l'œuvre entière.

Entre l'*Essai* et le *Traité* ce sont, à vrai dire, les différences qui apparaissent d'abord. L'*Essai* de 1746 étudie un problème dont il ne sera plus parlé dans le *Traité* de 1754 : celui du langage. L'ampleur des développements consacrés à cette question est significative, et la lecture de l'*Essai* confirme ce que suggère un coup d'œil jeté sur la table des matières. Condillac s'attache moins à dénombrer l'ensemble des connaissances humaines, qu'à en définir l'origine. Il passe très rapidement sur les opérations psychologiques les plus humbles. Pour les facultés les plus hautes de l'entendement, il se contente aussi d'indications fort brèves. Ce qui l'intéresse, c'est l'apparition en l'homme de la réflexion intelligente et du langage. Assurément, l'importance attribuée à ce problème répond à une nécessité, puisque la continuité du développement intellectuel est à ce prix. Ce n'en est pas moins le problème qu'avant tout autre Condillac entend élucider. Et là son sens psychologique éclate. Car, entre l'intelligence et le langage il sent une mystérieuse affinité. Il ne s'arrête pas, ainsi que le faisaient ses prédécesseurs, à considérer les mots comme de simples moyens d'expression. Au lieu d'imaginer que la pensée s'achève avant de chercher à se traduire, il comprend qu'elle a besoin de s'exprimer pour s'accom-

plir pleinement. Ce sont, d'après lui, les signes du langage qui suscitent la réflexion intelligente, comme s'il existait une secrète analogie entre la parole et la pensée. Le mérite de Condillac est de faire voir cette parenté, en montrant que l'action est la source d'où jaillissent toutes les langues et toutes les inventions humaines. Son *Essai* ouvre par là des perspectives, incomplètes sans doute, mais singulièrement profondes, sur la nature de la pensée réfléchie.

Le *Traité* soulève, au contraire, un problème nouveau : celui de l'existence du monde extérieur. Il n'en avait pas été question au cours de l'*Essai* ; mais tout à coup l'urgence s'en fait sentir d'une façon pressante. Désormais il ne s'agit plus de retracer le développement de toutes les facultés mentales, ni d'expliquer l'épanouissement de l'intelligence. Avant de s'élever jusque-là, l'homme doit d'abord apprendre qu'un monde extérieur l'entoure, d'où proviennent les sensations qui lui sont données. Il lui faut objectiver les impressions, qu'il éprouve comme de pures manières d'être, et qui pourtant ne dépendent pas de lui. Le problème est d'expliquer comment se découvre à l'esprit la réalité des corps et par quel mécanisme se construit une représentation complète du monde. C'est, du moins, ce que Condillac s'efforce de faire. Et, là aussi, son sens aigu de la vie psychologique apparaît. Il ne se borne pas à invoquer la tendance qui porte à croire à l'existence des choses matérielles. Il ne se contente même pas de faire appel aux données d'un seul de nos sens ; tous, bien que de manière inégale, lui semblent intervenir. Certes, il note volontiers que le toucher exerce une influence prépondérante, en ce que c'est de lui que vient pour la première fois l'idée d'extériorité. Mais, à ses yeux, les autres sens complètent les données tactiles. Tous, en vérité, se prêtent un mutuel secours : non que leurs données ne fassent que s'ajouter les unes aux autres ;

elles se précisent plutôt et s'affinent les unes par les autres, en sorte que tous les sens collaborent finalement à la découverte et à l'exploration du monde. A cet égard, Condillac a deviné quelle activité constructrice implique la moindre connaissance. Le *Traité des sensations* n'a été entrepris que pour en démêler le processus.

Les différences se révèlent donc profondes entre l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations*. Elles sont dues sans doute aux circonstances, qui ont orienté successivement la pensée de Condillac. Si les développements de l'*Essai* gravitent autour du problème du langage, c'est qu'à l'époque où il composait son premier livre Condillac songeait principalement à Locke. Il voulait refaire l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* en lui donnant l'unité dont la science de Newton offrait le modèle ; et, dans cette intention, il s'efforçait de suivre le développement des facultés de l'esprit, sans faire appel à une puissance innée de synthèse. L'idée de recourir au langage, lui-même issu de l'action, remédiait aux difficultés aperçues, et c'est pourquoi Condillac accordait à l'analyse de celui-ci une si large place. Par la suite ces préoccupations s'effacèrent, pour être remplacées par d'autres. Mais celles-ci s'expliquent également. Dans le *Traité*, Condillac n'envisagea le problème de l'existence du monde extérieur que parce qu'il craignit l'idéalisme de Berkeley. Après les remarques de Diderot, il sentit des affinités troublantes entre sa doctrine et celle des *Dialogues entre Hylas et Philonous* ; mais il entendit se soustraire aux conclusions radicales, vers lesquelles il se voyait entraîné. La question du jugement d'extériorité lui parut devoir être élucidée, et c'est pourquoi il y consacra le meilleur de ses efforts. Ici, comme pour l'*Essai*, ce sont, en somme, les circonstances qui lui ont imposé des discussions particulières ; ce sont elles qui ont imprimé à chacun des deux ouvrages une mar-

que originale. Elles expliquent par suite l'impression qu'en laisse un aperçu rapide. Quiconque parcourt l'*Essai*, puis le *Traité*, croirait lire deux études différentes, n'ayant entre elles qu'un lien assez fragile.

Ces différences s'atténuent pourtant, dès qu'on recherche, derrière les développements techniques, l'inspiration profonde. On s'aperçoit qu'au lieu de former deux œuvres distinctes, l'*Essai* et le *Traité* expriment une même pensée. Ce serait une erreur que d'y voir seulement un travail sur le langage ou un travail sur le jugement d'extériorité. Ils répondent, au contraire, à des préoccupations constantes, qui se retrouvent identiques sous la diversité des problèmes envisagés. Aussi les analyses de Condillac constituent-elles un système, dont la force et l'unité s'imposent.

Ce qui frappe d'abord, c'est qu'en dépit de divergences inévitables dues à la nature des questions, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations* manifestent l'un et l'autre le même souci : mettre en évidence la continuité du développement psychologique. Dans les deux cas, Condillac entend montrer que de la sensation la plus simple au raisonnement le plus complexe il y a progrès régulier, sans interruption ni coupure. Il estime notamment qu'aucune puissance supérieure n'intervient, pour achever par son initiative l'épanouissement de toutes les facultés de l'esprit. La vie psychologique se déroule, d'après lui, d'un mouvement insensible, qui exclut tout saut brusque. Dans l'*Essai*, il s'agit de ruiner l'hypothèse de Locke, d'après laquelle toute réflexion intelligente suppose une mystérieuse activité de l'entendement. Condillac expose que l'apparition du langage permet à l'homme de s'élever progressivement de la sensation à la réflexion. Ses analyses n'ont pas leur fin en elles-mêmes, mais elles sont destinées à mettre en lumière le passage des facultés élémentaires, issues directement des données sensi-

bles, aux facultés les plus hautes, qui distinguent l'homme de l'animal. De même, il n'est question dans le *Traité* que de défendre les croyances du sens commun, contre les attaques de Berkeley. Sans plus se soucier des opérations les plus élevées de l'entendement, Condillac s'applique à démontrer la marche régulière qui mène l'esprit de l'impression intérieure qu'éprouve la conscience, à la perception d'une réalité extérieure. L'étude du jugement d'extériorité a pour rôle de faire sentir que le sentiment d'objectivité se forme graduellement à partir de données sensibles toutes subjectives. Bref, tantôt sur un point, tantôt sur un autre, Condillac s'attache à faire voir la continuité qui existe entre les différentes formes de la vie psychologique. Il s'efforce toujours de montrer qu'on passe par degrés insensibles d'une faculté à une autre.

Mais ce n'est pas tout. Dans l'*Essai*, comme dans le *Traité*, les différentes opérations de la vie psychologique ne sont pas seulement présentées suivant une progression régulière ; elles sont considérées comme identiques. Condillac pense que la continuité qu'il a mise en lumière implique l'existence d'une véritable identité entre toutes les facultés de l'esprit. Ces facultés, dont il décrit la succession, sont entre elles dans un rapport étroit de dépendance, et, par conséquent, elles sont assimilables les unes aux autres : sous leur différentes formes doit se retrouver la même réalité. C'est ce que laisse bien voir l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. A travers des analyses plus ou moins longues concernant le langage, il n'y est question que d'établir une série d'identités. La formation des idées complexes est ramenée, par l'intermédiaire de la réflexion, à l'invention du langage ; et l'invention du langage est réduite à son tour, par l'intermédiaire de l'imagination et de l'attention, à de simples données sensibles. C'est également ce que suggère, à un autre point de vue, le *Traité des sen-*

sations. Les connaissances humaines y sont expliquées par l'objectivation des impressions recueillies par les sens ; et cette objectivation est elle-même expliquée par la considération de manières d'être purement subjectives. Comme celle du langage, l'étude du jugement d'extériorité n'a pour but que de démontrer une identité. Condillac s'inspire toujours de la même pensée. D'après lui, toute opération psychologique, quelque complexe qu'elle soit, doit être assimilée, malgré les apparences, à une opération plus simple, puis celle-ci, à une plus simple encore, si bien qu'en définitive on ne doit trouver dans l'entendement qu'une réalité unique : la sensation pure, saisie par la conscience. C'est du moins ce qu'enseignent, à propos de questions différentes, l'*Essai* et le *Traité*.

Par là ces deux ouvrages relèvent vraiment de la même inspiration. Exposant tous deux cette idée que la vie mentale se développe à partir de la sensation suivant une progression continue, et que dans ce progrès chaque étape est au fond identique à la précédente, ils reprennent comme un *leitmotiv* la même thèse, d'après laquelle en l'homme tout n'est que sensation transformée. Il n'y a que sensation : et c'est ce qui explique l'identité de nature de toutes les facultés de l'esprit. Il y a néanmoins transformation des données sensibles : et c'est ce qui explique la continuité du développement psychologique. Bref, c'est à la lettre qu'il ne faut parler, comme le dit Condillac, que de « la sensation même qui se transforme différemment »¹. Le sens de cette affirmation, qui se retrouve au cœur de l'*Essai* comme du *Traité* et qui fait l'unité de l'œuvre entière, doit d'ailleurs être précisé. Il ne s'agit pas d'un empirisme banal, semblable à celui de Locke. Il s'agit encore moins d'un matérialisme comparable à celui de Hobbes. En concevant la

¹ *Traité des sensations*, Préface, p. 50.

sensation qui doit donner naissance aux facultés mentales comme un simple mode de la pensée, Condillac se place d'emblée sur le plan du spiritualisme. En décrivant la suite des opérations psychologiques comme si elles n'étaient qu'une série d'identités, il laisse même paraître des préoccupations d'ordre exclusivement logique. C'est dire que toute une philosophie se trouve impliquée dans la thèse qui est au principe des deux ouvrages. La comparaison de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et du *Traité des sensations* permet d'en deviner l'importance. Mais, par bonheur, les dernières œuvres de Condillac, dues pour la plupart à des circonstances fortuites, permettent de mieux s'en rendre compte. Le *Traité des animaux*, puis *La logique* et *La langue des calculs*, vont achever de le faire voir.

*
* *

Dès 1755, le *Traité des animaux* insiste sur le caractère nettement spiritualiste de la doctrine exposée dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, puis dans le *Traité des sensations*.

Aucun doute, en vérité, n'était permis pour qui connaissait un peu Condillac. Personnellement, il n'avait jamais professé le matérialisme; il n'avait même jamais manifesté de sentiments susceptibles de faire naître des doutes sur sa pensée véritable. N'avait-il pas reçu les ordres et montré par là qu'il adhérerait à l'enseignement de l'Église? Sans doute a-t-on prétendu qu'au cours de sa vie il n'avait célébré la messe qu'une seule fois. Il n'en avait pas moins porté régulièrement la soutane, et l'existence qu'il avait menée était toujours restée très digne¹. Rien n'autorisait à le considérer comme un

¹ Baguenault de Puchesse, *Condillac*, Paris, 1910, p. 9.

esprit négateur et libertin. Au point de vue intellectuel, son attitude avait d'ailleurs été tout à fait nette. Il avait fait une profession de foi spiritualiste et chrétienne, dès le début de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. A l'égard des encyclopédistes, qui avaient copié des pages entières du *Traité des systèmes*, il avait observé une prudente réserve. Bien qu'il ait été l'ami de plusieurs d'entre eux, et notamment de Diderot, il s'était refusé à toute collaboration. Il avait même eu soin de souligner, en plusieurs rencontres, ses convictions spiritualistes : le *Traité des sensations* avait été complété par une *Dissertation sur la liberté*; quelques années auparavant, une *Dissertation sur l'existence de Dieu* avait été écrite pour un recueil de l'Académie de Berlin. Tout révélait donc, chez Condillac, une indépendance de pensée, qui donnait à la doctrine une marque originale. On ne pouvait la confondre avec celle des philosophes, groupés autour de Diderot, et dont les tendances s'accusaient de jour en jour.

Cependant cette indépendance et cette originalité n'étaient pas reconnues, et, malgré les précautions qu'il avait prises, Condillac devait craindre qu'on donnât à son œuvre un sens inquiétant. Aux environs de 1750, c'était en effet une habitude de considérer que l'empirisme, auquel Condillac prétendait se rattacher, impliquait le matérialisme, ou, tout au moins, y menait. Déjà dans les *Lettres philosophiques*, Voltaire avait interprété en ce sens la fameuse question, soulevée par Locke, de savoir si la matière peut penser¹. Locke n'y avait vu qu'un problème où se traduisait l'ignorance où nous sommes sur la nature intime de la matière quand nous ne faisons appel qu'aux données des sens; Voltaire lui-même se défendait de conclure pour sa part au maté-

¹ Voltaire, *Lettres philosophiques*, Lettre XIII, éd. Beuchot, t. XXXVII, p. 181-186.

rialisme, tout en acceptant la thèse d'après laquelle les connaissances humaines dérivent de l'expérience sensible : il n'en restait pas moins que l'ampleur donnée à cette discussion laissait des doutes sur la valeur de tout spiritualisme et, de ce fait, ouvrait des perspectives assez troublantes. Diderot n'avait fait ensuite qu'insister sur ces remarques. Chez lui l'empirisme s'était développé en une métaphysique matérialiste. De 1746 à 1754, les *Pensées philosophiques*, la *Lettre sur les aveugles* et les *Pensées sur l'interprétation de la nature* avaient repris la même thèse ; d'abord sous une forme prudente, puis avec une franchise chaque jour plus nette, Diderot avait laissé entendre que la croyance en Dieu est parfaitement inutile, et que, nulle différence appréciable n'existant entre la matière morte et la matière vivante, le monde doit être considéré comme un amas de molécules sensibles, dont le rapprochement aurait donné naissance, par une série d'organisations successives, aux êtres que nous connaissons. Ce sont ces idées hylozoïstes qui se retrouveront, mais avec plus de force, dans le *Rêve de d'Alembert* écrit en 1764, et dans l'*Entretien d'un philosophe avec la maréchale de **** composé en 1774. Il semblait que pour Diderot les plus hautes facultés mentales de l'homme n'aient été en définitive que l'épanouissement de la matière. D'autres, après lui, allaient d'ailleurs essayer d'en apporter la preuve. La Mettrie avait déjà publié en 1745 son *Histoire naturelle de l'âme*. Mais bientôt, exactement en 1758, Helvétius allait faire paraître son livre *De l'esprit*, et quelques années plus tard, en 1771, d'Holbach allait donner *Le système de la nature*. Comme Diderot, ils devaient tous s'efforcer de réduire les facultés intellectuelles à la sensibilité, et la sensibilité elle-même à la matière. En 1755, les ouvrages où se résumeraient ces essais étaient ainsi sur le point de paraître, quand ils n'étaient pas déjà publiés. Condillac, qui avait alors un nom dans les milieux philosophiques,

ne pouvait guère les ignorer; s'il ne connaissait pas encore le détail des œuvres elles-mêmes, du moins devait-il se rendre compte de l'orientation des esprits autour de lui et s'apercevoir qu'en fait les principes de l'empirisme conduisaient souvent au matérialisme. La crainte qu'on interprêtât l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations* en ce sens était donc, chez lui, tout à fait légitime.

On comprend que les premiers volumes de l'*Histoire naturelle* de Buffon lui aient fourni l'occasion de définir clairement son attitude. L'ouvrage, qui avait commencé à paraître en 1749, avait sans doute un caractère exclusivement scientifique; il n'en est pas moins vrai que très tôt, et pour toutes sortes de motifs, l'attention de Condillac fut mise en éveil. De nombreux rapprochements semblaient s'imposer entre certaines idées de Buffon et certaines thèses de Condillac : l'étude de l'homme entraînait dans le plan de l'*Histoire naturelle* comme dans celui de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et du *Traité des sensations*; dans les deux cas, l'histoire et le développement de la réflexion humaine se trouvaient esquissés; avant de servir à Condillac dans le *Traité des sensations*, l'hypothèse d'un homme qui s'éveillerait progressivement à la vie était même imaginée par Buffon. Beaucoup de lecteurs s'en étaient d'ailleurs aperçu, et ils n'avaient pas manqué de relever ces analogies : c'est ce qui avait fait dire à Grimm que Condillac « a l'air de répéter à contre-cœur ce que les autres ont révélé à l'humanité avec génie »¹; précisant d'ailleurs ces insinuations malveillantes, Grimm avait même écrit à propos du *Traité des sensations* : « vous ne trouverez pas dans ce *Traité* ces traits de génie, cette imagination sublime et brillante, admirable jusque dans ses écarts,

¹ Grimm, *Correspondance*, 1^{er} novembre 1755, éd. Tournoux, t. III, p. 112.

ces lueurs qui nous font entrevoir de loin une lumière que vous ne découvririez jamais, cette hardiesse enfin qui caractérise la métaphysique de nos Buffon et de nos Diderot »¹. Ces reproches, Condillac les connaissait et les jugeait immérités. Mais l'idée d'un rapprochement avec Buffon lui était particulièrement sensible. Dès la publication des premiers volumes de son *Histoire naturelle*, Buffon avait été accusé de soutenir des propositions qui, du point de vue religieux, semblaient répréhensibles; il avait même été condamné par la Sorbonne le 15 janvier 1751, et il avait dû se soumettre. Effectivement, plusieurs de ses analyses pouvaient paraître inquiétantes, notamment en raison de la place qui se trouvait faite aux explications mécanistes dans l'étude des phénomènes naturels. Rien n'était donc plus légitime, de la part de Condillac, que de vouloir marquer son indépendance. Il s'agissait pour lui de montrer que la doctrine du *Traité des sensations* s'alliait aisément au spiritualisme. Il fallait faire voir que la psychologie présentée par l'*Essai* et le *Traité* excluait définitivement le matérialisme et s'accordait avec les affirmations traditionnelles de la religion. Les circonstances rendaient cette démonstration nécessaire.

Une première tâche s'imposait ainsi, qui était de réfuter le mécanisme matérialiste de Buffon. C'est à propos de la psychologie animale que celui-ci avait été développé; aussi la réponse de Condillac forme-t-elle un *Traité des animaux*. Sur la nature des êtres vivants, Buffon avait émis dans son *Histoire naturelle* une opinion très nette: plus on fera d'observations, avait-il dit, plus on se convaincra que « le vivant et l'animé, au lieu d'être un degré métaphysique des êtres, est une propriété physique de la matière »². A vrai dire, dans sa

¹ *Ibid.*, 1^{er} décembre 1754, éd. Tourneux, t. II, p. 440.

² Buffon, *Histoire naturelle*, *Histoire des animaux*, Ch. I^{er}, éd. in-4^o de 1749, t. II, p. 17.

pensée, cette affirmation n'impliquait pas un matérialisme absolu. Buffon professait en fait un dualisme analogue à celui de Descartes; et, s'il s'efforçait d'expliquer les fonctions inférieures de la vie animale par des ébranlements organiques, il reconnaissait volontiers que toutes les facultés intellectuelles dépendent d'une âme distincte du corps. De telles déclarations donnaient cependant une importance singulière aux phénomènes physiques. Les molécules organiques, qui composent la nature, permettaient de comprendre la formation et le développement des animaux. Il semblait que dans les corps vivants il n'y eut que les propriétés mêmes de la matière¹. Or, c'est ce que ne pouvait admettre Condillac. Pour lui, qui s'est efforcé de réduire les facultés les plus hautes de la pensée aux plus simples, il ne saurait y avoir confusion entre la matière et la vie : si l'assimilation tentée par Buffon était légitime, il faudrait se rallier en effet à un matérialisme intégral. Toute la théorie de Buffon doit donc être repoussée. Et les arguments invoqués à cet effet peuvent être très simples, car il importe de ne faire appel qu'à l'expérience et au bon sens. N'est-il pas évident que les animaux ont des sensations? Et n'est-il pas évident que leurs sensations sont de même nature que les nôtres? Tout nous prouve « que si les bêtes sentent, elles sentent comme nous. Pour combattre cette proposition, il faudrait pouvoir dire ce que c'est que sentir autrement que nous ne sentons »². Au surplus, ajoute Condillac, « il est impossible de concevoir que le

¹ Les textes de l'*Histoire naturelle* où Buffon présente ses idées sur les animaux et sur l'homme, sont les suivants. Sur les animaux, cf. *Histoire des animaux*, Ch. I^{er}-III, éd. in-4° de 1749, t. II, p. 1-53; *Discours sur la nature des animaux*, éd. in-4° de 1753, t. IV, p. 3-110. Sur l'homme, cf. *De la nature de l'homme*, éd. in-4° de 1749, t. II, p. 429-444; *Du sens de la vue, du sens de l'ouïe, des sens en général*, éd. in-4° de 1749, t. III, p. 305-370.

² *Traité des animaux*, Part. I^{re}, ch. II, p. 463.

mécanisme puisse seul régler les actions des animaux »¹. On comprend, à la rigueur qu'une impression sensible déclenche par réaction un mouvement convulsif; mais ce qu'on ne s'explique pas, ce sont les mouvements coordonnés qu'inspire le sentiment d'un besoin à satisfaire. C'est un fait que les animaux ont une certaine mémoire, qu'ils peuvent faire des comparaisons ou porter des jugements sur des choses simples. Chez eux, comme chez l'homme, la moindre sensation implique une foule d'opérations complexes qu'aucun mécanisme ne saurait produire. Mieux que toute autre considération ces remarques font éclater l'erreur de Buffon. Aux yeux de Condillac, les animaux ne sont pas des automates; ils « sont capables de quelques connaissances »².

Ces vérités sont capitales. Pourtant, il ne suffisait pas de mettre en lumière la faiblesse des conceptions exposées par Buffon dans l'*Histoire naturelle*; il convenait encore de dégager l'enseignement qu'apportent les critiques précédentes. « Il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, déclare Condillac, si ce n'était pas un moyen de connaître mieux ce que nous sommes »³. C'est pourquoi une seconde tâche s'imposait, qui était de préciser ce que la psychologie animale peut suggérer à la psychologie humaine. Il suffisait, à cet égard, de songer au fait que la vie animale ne se réduit pas à un mécanisme corporel. Aussitôt, il devenait évident que toutes les opérations de la pensée relèvent d'un principe qui n'a rien de commun avec la matière; d'emblée, l'analyse psychologique se trouvait portée sur le plan de la spiritualité pure. Des perspectives morales et religieuses pouvaient s'ouvrir, qui prolongeaient la vie humaine. Aucune activité nouvelle n'avait d'ailleurs

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. IV, p. 468.

² *Ibid.*, Part. II, introduction, p. 521.

³ *Ibid.*, Préface, p. 443.

besoin d'être invoquée. Du point de vue de Condillac, il est tout à fait inutile de recourir au dualisme d'un Descartes ou d'un Buffon, et par conséquent il ne saurait être question de rattacher les facultés intellectuelles à une âme, tandis que les fonctions élémentaires de la vie s'expliqueraient par le corps. Tout doit se dérouler sur le même plan : les sensations étant déjà d'ordre spirituel, on comprend que les opérations de l'entendement le soient aussi, sans que le passage des unes aux autres comporte une discontinuité. C'est toujours à l'intérieur de la conscience que le progrès s'effectue. Nul ne peut ainsi méconnaître le caractère de la doctrine exposée dans l'*Essai*, puis dans le *Traité* ; sans ambiguïté possible, Condillac y considère que la vie humaine manifeste l'existence d'une réalité spirituelle. Par là se voient écartés comme illégitimes les essais présents ou futurs de La Mettrie, d'Helvétius et du baron d'Holbach. Rien n'autorise à donner raison à ces philosophes, qui se rattachent de près ou de loin à Diderot ; tout montre la fragilité des vues, par lesquelles ils tentent de réduire la pensée à la sensation et la sensation à un ébranlement organique. L'essentiel est pour Condillac de dégager sa pensée des doctrines avec lesquelles on risque de la confondre. D'après lui, l'homme est un être pensant, qui se distingue des animaux et s'élève jusqu'à l'idée de Dieu : non moins que la vie animale, la vie humaine déborde la matière.

Cette double préoccupation — de réfuter l'hypothèse qui explique la vie animale par un mécanisme corporel, et d'exposer une conception spiritualiste de la vie humaine, — ce sont les circonstances, et notamment la publication des œuvres de Buffon, qui l'ont fait naître. Mais il fallait y répondre par de nouvelles analyses. C'est ce que Condillac s'efforce de faire dans une étude de l'animal et de l'homme, où, reprenant des idées qui

lui sont chères, il précise sa pensée personnelle et définit son spiritualisme.

Il commence par considérer les animaux. L'ensemble de ce qu'il appelle leurs facultés s'explique assez bien par les principes qui sont à la base du *Traité des sensations*. Tous les animaux reçoivent des objets qui les entourent des impressions sensibles ; et, selon les circonstances, ces impressions produisent en eux, comme chez l'homme, des sentiments agréables ou désagréables. De là naissent des besoins qui déterminent des habitudes nombreuses et suscitent des connaissances de plus en plus variées. Les animaux ne doivent-ils pas chercher à se procurer ce qui est susceptible de les satisfaire ? D'abord en tâtonnant, puis avec plus d'assurance, ils apprennent ce qui leur convient ; leur corps prend l'habitude de se mouvoir, et leur esprit de juger, et, « c'est ainsi que les besoins produisent d'un côté une suite d'idées, et de l'autre une suite de mouvements correspondants » ¹. A l'origine, l'attention est nécessaire : « la réflexion veille donc à la naissance des habitudes », ainsi qu'à leurs progrès ; « mais, à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes » ², si bien que très vite celles-ci deviennent purement machinales. Toutes, en tout cas, elles sont le fruit d'une longue expérience. Au reste, les connaissances qu'acquièrent les animaux ne sont-elles pas, elles aussi, le résultat d'observations qui se sont faites progressivement ? Les hasards de la vie leur font remarquer les objets qui les intéressent. Bientôt les idées se lient étroitement les unes aux autres et « renaissent par l'action même des besoins qui les ont d'abord produites » ³. Ainsi s'accroissent des observations qui se complètent mutuellement

¹ *Ibid.*, Part. II, Ch. I^{er}, p. 524.

² *Ibid.*, p. 526.

³ *Ibid.*, Part. II, ch. II, p. 529.

et forment, par le jeu de l'association des idées, un système de connaissances où tout se tient. Habitudes et connaissances, « tout y dépend d'un même principe, le besoin ; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées » ¹. Ici encore c'est l'expérience, et elle seule, qui instruit les animaux. Il n'est donc pas étonnant que ceux-ci se ressemblent, puisque les conditions dans lesquelles ils se trouvent placés sont analogues. « Tous les individus d'une même espèce étant donc mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins, et employant des moyens semblables, il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes » ². Il est également fatal que leurs connaissances soient à peu près de même étendue. Aucune société n'existe pour leur offrir différents modèles à imiter, et ils obéissent tous aux besoins qui leur sont communs. Il doit, par conséquent, y avoir « dans leurs opérations la même uniformité que nous remarquons dans le principe qui les meut, et dans les moyens qu'ils emploient » ³. A ce niveau, la vie animale est tout à fait comparable à la vie humaine : à partir de la sensation, l'une et l'autre se développent suivant un même rythme.

Les progrès des animaux vont pourtant s'arrêter assez vite : il leur manque un langage qui permette la communication des idées ; et de ce fait, les facultés les plus hautes de l'esprit leur font nécessairement défaut. A vrai dire la différence entre l'homme et l'animal n'est pas absolue. Les animaux qui ont en commun le même fonds d'idées doivent pouvoir communiquer entre eux ; et, d'après Condillac, tout prouve, en effet, qu'ils ont un langage : « ils se demandent, ils se donnent des secours ; ils parlent de leurs besoins, et ce langage est plus étendu,

¹ *Ibid.*, p. 530.

² *Ibid.*, Part. II, ch. III, p. 534.

³ *Ibid.*, p. 535.

à proportion qu'ils ont des besoins en plus grand nombre, et qu'ils peuvent mutuellement se secourir davantage » ¹. Mais ce n'est jamais qu'un langage très imparfait : seuls quelques cris ou quelques gestes leur servent de signes ; et, sauf quelques exceptions qu'on rencontre chez les animaux domestiques, ils ignorent généralement le langage des sons articulés. C'est qu'au fond les animaux éprouvent des besoins assez restreints, et parviennent à se satisfaire rapidement ; la nécessité de se faire comprendre n'existe guère pour eux. Leur organisation varie, d'ailleurs ; les espèces sont différentes les unes des autres et, par conséquent, n'acquièrent pas les mêmes connaissances : de ce fait, les idées qu'elles pourraient échanger sont peu nombreuses. Il en est ici tout autrement que pour l'homme. Ce dernier, « qui est aussi supérieur par l'organisation que par la nature de l'esprit qui l'anime » ², a nécessairement le don de la parole et s'élève par là jusqu'à la pensée réfléchie. Les animaux n'ont pas cet avantage, parce que les conditions d'existence qui sont les leurs ne sont pas de même nature. Ils « ne peuvent se communiquer qu'un très petit nombre d'idées » ³, et c'est pourquoi leur vie reste inférieure à celle de l'homme et leur intelligence moins développée.

A cet égard, l'opposition qui apparaît entre l'homme et l'animal peut se définir de façon simple. Si les animaux ressemblent à l'homme par leurs facultés les plus humbles, mais s'en distinguent par l'impuissance où ils sont d'inventer un langage qui leur permette de se communiquer leurs idées et de réfléchir, c'est qu'il existe entre eux une différence de degré plus que de nature : effectivement, dit Condillac, « ils paraissent ne différer que du plus au moins » ⁴ dans leurs opérations. Entre l'instinct,

¹ *Ibid.*, Part. II, ch. IV, p. 545.

² *Ibid.*, p. 547.

³ *Ibid.*, p. 548.

⁴ *Ibid.*, p. 549.

qui caractérise l'animal, et la raison, qui n'appartient qu'à l'homme, il n'y a donc pas hétérogénéité absolue. L'instinct n'est qu'une « habitude privée de réflexion » ¹. Devant les nécessités de la vie, les bêtes apprennent facilement à satisfaire leurs besoins, et l'expérience leur enseigne vite à se protéger et à se conduire. « Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct » ². Au contraire, « la mesure de réflexion que nous avons au delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison. Les habitudes ne suffisent que lorsque les circonstances sont telles qu'on n'a qu'à répéter ce qu'on a appris. Mais, s'il faut se conduire d'une manière nouvelle, la réflexion devient nécessaire comme elle l'a été dans l'origine des habitudes lorsque tout ce que nous faisons était nouveau pour nous » ³. Il suffit donc de ne pas se laisser asservir par le jeu des automatismes, pour que le pouvoir de réflexion demeure intact et se développe. Du moins est-ce ainsi que l'homme devient capable de s'élever au-dessus de l'animal. Bref, là où Descartes avait établi une coupure, Condillac croit voir une progression régulière ; il revient à une conception qui n'est pas sans analogie avec celle d'Aristote. L'activité animale s'explique déjà par « un sentiment qui compare, qui juge et qui connaît » ⁴ ; elle peut, par conséquent, être considérée comme le prélude de la vie humaine, celle-ci ne faisant qu'y ajouter une perfection plus grande. Pour définir l'homme, il ne reste qu'à dire en quoi consiste cette supériorité.

D'après Condillac, c'est d'abord par ses connaissances que l'homme dépasse l'animal. L'homme est « capable d'abstractions de toute espèce » ; par là, « il rentre en

¹ *Ibid.*, Part. II, ch. V, p. 555.

² *Ibid.*, p. 555.

³ *Ibid.*, p. 555.

⁴ *Ibid.*, p. 551.

lui-même, il en sort, son être et la nature entière deviennent les objets de ses observations : ses connaissances se multiplient ; les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui » ¹. Au terme de ses efforts, il atteint même à la connaissance de Dieu et de la morale. De Dieu il ne peut assurément pénétrer la nature profonde, car aucune révélation ne lui est accordée qui lui découvre l'essence de l'infini ; il peut cependant en démontrer l'existence et faire voir « par quels progrès et par quelle suite de réflexions » ² l'esprit vient à acquérir cette idée. Reprenant sur ce point des arguments qui étaient traditionnels, Condillac expose comment l'expérience humaine et le spectacle du monde enseignent l'idée d'un premier principe ; que ce premier principe soit la cause, non seulement de nos manières d'être, mais de notre existence, qu'il manifeste une intelligence et une liberté supérieures, et qu'il exerce sur le monde une providence infiniment juste et sage, c'est ce qui lui semble évident. « Voilà, dit-il, la notion la plus parfaite que nous puissions, dans cette vie, nous former de Dieu » ³. C'est d'ailleurs à partir de l'expérience que nous apprenons encore à connaître les règles de la morale. N'est-il pas vrai que les hommes s'aperçoivent très tôt des liens qui les unissent ? « Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, et sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est nécessaire de se donner des secours mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement ; ils conviennent de ce qui sera permis ou défendu, et leurs conventions sont autant de lois auxquelles les actions doivent être subordonnées ; c'est là que commence la moralité » ⁴. Quand par ailleurs ils sont

¹ *Ibid.*, p. 564.

² *Ibid.*, Part. II, ch. VI, p. 568.

³ *Ibid.*, p. 585.

⁴ *Ibid.*, Part. II, ch. VII, p. 587.

devenus capables de s'élever jusqu'à la divinité, ils comprennent que la loi morale a une origine surnaturelle : « Dieu est le seul principe d'où elle émane » ¹. Ayant appris que c'est par Dieu qu'ils existent, « ils voient que c'est à lui qu'ils obéissent lorsqu'ils se donnent des lois » ². Encore une fois ces vérités sont le fruit de la réflexion qui s'exerce sur les données de l'expérience. Par elles l'homme dépasse l'animal et se prépare à recevoir la révélation de la foi.

Mais ce n'est pas tout. L'homme n'est pas seulement supérieur aux animaux par ses connaissances ; il l'est encore par ses passions. L'animal n'éprouve, en effet, qu'un désir, celui « d'écarter tout sentiment désagréable » ³ ; l'homme, au contraire, est plus compliqué : l'observation de ses semblables lui a enseigné ce que c'est que la mort ; aussi « l'amour-propre » n'est-il pas, chez lui, « le seul désir d'éloigner la douleur, c'est encore le désir de sa conservation » ⁴. Une foule de passions se développent donc, qui prennent un caractère vertueux ou vicieux, selon qu'elles s'accordent avec les exigences de la loi morale ou qu'elles y contreviennent. Rien ne saurait les faire disparaître, ou, plus exactement, rien ne peut détruire le « plus pressant de tous nos besoins, celui de désirer. On enlèverait à notre âme cette activité qui lui est devenue nécessaire ; il ne nous resterait qu'un vide accablant, un ennui de tout et de nous-mêmes » ⁵. C'est pourquoi « nos passions se renouvellent, se succèdent, se multiplient, et nous ne vivons plus que pour désirer et qu'autant que nous désirons » ⁶. Les désirs de l'animal s'éteignent aussitôt

¹ *Ibid.*, p. 589.

² *Ibid.*, p. 588.

³ *Ibid.*, Part. II, ch. VIII, p. 594.

⁴ *Ibid.*, p. 595-596.

⁵ *Ibid.*, p. 597.

⁶ *Ibid.*, p. 597-598.

qu'ils sont satisfaits, parce qu'ils sont d'ordre physique ; mais les nôtres ne s'apaisent jamais et se ravivent en toute occasion, car par la réflexion ils « se nourrissent de tout ce que les circonstances peuvent leur offrir » ¹. Ce n'est pas que nous ayons à les subir passivement, sans nous occuper de savoir s'ils sont bons ou mauvais : nous avons à vaincre nos défauts et à nous appliquer à devenir meilleurs ; mais seule une discipline où la raison intervient pourra nous élever au-dessus de nos passions. La supériorité que nous avons sur les animaux dans le domaine de l'intelligence se retrouve à nouveau dans le domaine de la volonté.

De ces remarques une conclusion se dégage : « c'est que, dans les bêtes, l'entendement et la volonté ne comprennent que les opérations dont leur âme se fait une habitude, et que dans l'homme ces facultés s'étendent à toutes les opérations auxquelles la réflexion préside » ². En d'autres termes, « les circonstances commandent les bêtes ; l'homme au contraire les juge, il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre » ³. La comparaison de l'homme et de l'animal est donc particulièrement instructive. Elle montre d'abord la progression qu'il y a de l'animal à l'homme : sans doute ne peut-on rien dire touchant l'essence de la nature animale par rapport à celle de la nature humaine ; mais on aperçoit dans les actions qui les manifestent des caractères significatifs. Chez l'homme comme chez l'animal, tout dérive de la sensation ; l'homme s'élève seulement plus haut que l'animal dans le développement de ces facultés, et, partant, il le dépasse sans pouvoir toutefois en être séparé : il lui est supérieur. Or, d'un autre côté, l'analyse de la sensibilité animale révèle en celle-ci une réalité

¹ *Ibid.*, p. 600.

² *Ibid.*, Part. II, ch. X, p. 625-626.

³ *Ibid.*, p. 626.

d'ordre spirituel qu'on ne saurait confondre avec la matière. Aussi la comparaison instituée entre l'animal et l'homme conduit indirectement à reconnaître la spiritualité de l'âme : puisque dès l'impression sensible on se trouve à l'intérieur de la pensée, il devient évident que le développement de la vie psychologique se poursuit sur le même plan. Nul ne doit interpréter les théories de l'*Essai* ou du *Traité* dans un sens matérialiste, car les explications du *Traité des animaux* leur donnent un sens tout différent ; la philosophie de Condillac ne peut être qu'un spiritualisme.

*
* *

Mais à ces indications doivent s'en ajouter d'autres, si l'on veut définir la nuance de ce spiritualisme. C'est à *La logique* et à *La langue des calculs*, toutes deux posthumes, qu'il faut demander le sens profond de la psychologie développée par Condillac.

A vrai dire, ces deux ouvrages ne traitent de psychologie qu'indirectement. Comme l'indiquent leurs titres, ils sont consacrés à des questions de logique et de méthodologie. Le premier est un livre élémentaire de logique, qui a été demandé à Condillac par le comte Ignace Potocki, « grand notaire de Lithuanie », pour les écoles palatines. Et le second n'a pour but que de « faire voir comment on peut donner à toutes les sciences cette exactitude qu'on croit être le partage exclusif des mathématiques » ¹. Mais, en fait, le lien est plus étroit qu'il ne paraît tout d'abord entre les questions de logique et les questions de psychologie. Pour définir les règles d'une saine méthode, Condillac est bien obligé de faire appel à son expérience personnelle ; il doit se rappeler les procédés qu'il a spontanément suivis dans

¹ *La langue des calculs*, Introduction, p. 8.

l'élaboration de sa doctrine, et c'est seulement par réflexion sur ce qu'il a fait qu'il peut déterminer ce qu'il faut faire. De ce fait, les considérations qu'il développe sur la logique se présentent comme le prolongement de la psychologie qu'ont exposée les ouvrages antérieurs. La méthode donne leur vrai sens aux recherches dont elle est issue. Elle les précise et les éclaire, parce qu'elle manifeste l'esprit qui les anime. Par elle, l'*Essai* et le *Traité* prennent leur signification profonde, et les œuvres de Condillac révèlent une unité singulière. On ne saurait, en tout cas, comprendre la psychologie que ces ouvrages résument, sans l'interpréter par la logique qui en est l'âme.

Aux yeux de Condillac, le seul procédé qui permette d'acquérir des connaissances claires, c'est l'analyse. D'instinct, les enfants y ont recours, et nous-mêmes, quand nous nous laissons guider par la nature, nous n'imaginons pas d'autre méthode. « En effet, que je veuille connaître une machine, je la décomposerai pour en étudier séparément chaque partie. Quand j'aurai de chacune une idée exacte, et que je pourrai les remettre dans le même ordre où elles étaient, alors je concevrai parfaitement cette machine, parce que je l'aurai décomposée et recomposée » ¹. D'ailleurs, « il n'y a pas même jusqu'aux plus petites couturières qui n'en soient pas convaincues : car si, leur donnant pour modèle une robe d'une forme singulière, vous leur proposez d'en faire une semblable, elles imagineront naturellement de défaire et de refaire ce modèle, pour apprendre à faire la robe que vous demandez » ². D'après Condillac, toute analyse suppose donc une double opération : un travail de décomposition, par lequel on s'efforce de discerner dans un ensemble les éléments qui le constituent, puis

¹ *La logique*, Part. I^{re}, ch. III, p. 27.

² *Ibid.*, p. 28.

un travail de recomposition, qui a pour objet de retrouver l'ordre suivant lequel s'enchaînent les éléments qui ont été distingués. Il serait absurde, en effet, que devant une difficulté nous restions « semblables à des hommes en extase » ¹, sans chercher à démêler la complexité du réel. Il faut que nous renoncions à « tout embrasser d'un coup d'œil » ², et qu'au contraire nous nous arrêtions à considérer successivement les différents aspects de ce dont nous voulons faire l'étude : « il en faut voir chaque partie l'une après l'autre » ³. Mais aussitôt après nous avons à déterminer l'ordre qui existe entre les termes auxquels nous a conduit l'effort de décomposition ; il s'agit en somme, après avoir examiné les choses isolément, d'apprécier « leur situation respective » ⁴ : les choses doivent être saisies d'une seule vue, et nous devons pouvoir « nous les retracer ensemble » comme « juger des rapports où elles sont entre elles » ⁵ ; alors tout est vu à la fois, quoique d'une manière distincte. « Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent. C'est ce que la nature nous fait faire à tous » ⁶.

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. II, p. 17.

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 22. Que Condillac ait toujours défini sa méthode par les mêmes caractères, c'est ce que démontre la lecture du *Traité des systèmes*. Dès 1749, il opposait en effet l'analyse à la synthèse. La synthèse, disait-il, est une mauvaise méthode, car celui qui la pratique se dispense de toute décomposition préalable et pose immédiatement ses propres définitions : « au lieu de décomposer le sujet sur lequel on se propose de faire un système, on se borne d'ordinaire à rechercher les notions abstraites auxquelles il a des rapports ; on prend ces notions pour principes, et on n'imagine pas qu'il y ait quelque chose dont elles ne puissent rendre raison ». Au contraire, l'analyse est un procédé sûr, parce qu'elle « renferme deux opérations : *décomposer* et *composer*. Par

Mais en fait c'est aussi ce qui assure aux mathématiques un éclatant succès. Condillac le rappelle avec beaucoup de netteté. Il explique même que l'analyse, telle qu'il l'entend, est la méthode par excellence des sciences mathématiques. Dans l'analyse mathématique, deux procédés sont employés, dit-il : « par le premier on raisonne sur les conditions d'un problème », et « par le second, on va d'équation en équation jusqu'à la solution qu'on cherche » ¹. Ces deux procédés doivent ainsi se retrouver dans tous les domaines de la recherche scientifique : « par le premier on établit l'état de la question, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'on raisonne sur les conditions, qu'on n'en oublie aucune, et qu'on les traduit dans l'expression la plus simple ; par le second, on va de proposition identique en proposition identique jusqu'à la conclusion qui résoud la question, ce qui est encore, en d'autres termes, aller d'équation identique en équation identique jusqu'à l'équation finale » ². C'est dire, en somme, que l'analyse définie comme un double processus de décomposition puis de recombinaison, n'est pas autre chose qu'une extension de la méthode qui est pratiquée dans les sciences mathématiques. Mais n'est-ce pas ce qu'avaient déjà soutenu Descartes et Leibniz ? Dès les *Regulae*, Descartes avait prescrit une méthode où se retrouvaient tous les caractères de celle que pratiquent les mathématiciens : chaque fois qu'une évidence intuitive ne pouvait être obtenue, il fallait procéder par ordre, avait-il dit, et se conformer aux règles où s'expriment les exigences de

la première on sépare toutes les idées qui appartiennent à un sujet, et on les examine jusqu'à ce qu'on ait découvert l'idée qui doit être le germe de toutes les autres. Par la seconde, on les dispose suivant l'ordre de leur génération ». *Traité des systèmes*, Ch. XVII, p. 297.

¹ *La langue des calculs*, Liv. I^{er}, ch. XVI, p. 217.

² *Ibid.*, p. 218.

l'entendement ¹. Comme l'avait ensuite précisé le *Discours de la méthode*, deux préceptes devaient être observés dans l'étude des questions complexes : « diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour la mieux résoudre » ; puis « conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés » ². Ces deux préceptes correspondaient à la mise en équation du problème et à la résolution méthodique des équations ; ils n'étaient qu'une généralisation de procédés mathématiques. Par eux cependant une méthode se trouvait définie, qui, aux yeux de Descartes, était valable pour toute recherche : la connaissance claire et distincte semblait devoir être le fruit d'une double opération d'analyse puis de synthèse. C'est en tout cas ce qu'à son tour Leibniz avait très nettement affirmé. Dans le *De arte combinatoria*, et plus tard dans les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, il avait sans cesse répété que la connaissance parfaite exigeait l'emploi de l'analyse et de la synthèse ³. Il avait considéré que tous les concepts, auxquels parvient l'entendement, devaient pouvoir se décomposer en éléments simples, et qu'inversement tous pouvaient être obtenus par combinaison de ces mêmes éléments. Là encore, la méthode était conçue comme un élargissement ou une transposition de procédés purement mathématiques. Démontrer ou découvrir une vérité impliquait toujours

¹ Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, Reg. V-VII ; éd. A. T., t. X, p. 379-392.

² Descartes, *Discours de la méthode*, II ; éd. A. T., t. VI, p. 18.

³ Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, éd. Gerhardt, Die philosophischen Schriften, t. IV, p. 27-102 ; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, éd. Gerhardt, Die philosophischen Schriften, t. IV, p. 422-426.

qu'on fît successivement usage de l'analyse et de la synthèse. En reprenant les mêmes idées, Condillac s'inspire par conséquent de Descartes et de Leibniz. Il continue la tradition que ceux-ci avaient inaugurée. Comme eux, il demande aux mathématiques de lui enseigner, avec la double méthode de décomposition et de recomposition, le secret même de la logique.

C'est cependant aux applications de cette logique qu'il s'intéresse avant tout. Après avoir défini ce qu'il entend par analyse, et plutôt que d'expliquer les origines de cette méthode, il a le souci de montrer quels services en peut attendre la psychologie. Il veut faire voir que les études poursuivies dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et dans le *Traité des sensations* supposent la mise en œuvre des règles qui sont maintenant dégagées ; elles constituent en toute rigueur une « analyse des facultés de l'âme » ¹. Ayant en effet remarqué que la faculté de sentir « enveloppe toutes celles qui peuvent venir à notre connaissance » ², Condillac déclare que cette faculté est celle dont il lui fallait faire l'analyse. C'est pourquoi, dans ses ouvrages, il entreprend de la décomposer, c'est-à-dire « d'observer successivement tout ce qui s'y passe lorsque nous acquérons une connaissance quelconque » ³. Considérant ainsi la sensibilité sous son aspect représentatif, il crut voir se produire l'attention, dès que la sensation devient exclusive, la comparaison, dès que l'attention est double, le jugement, dès que la comparaison révèle des ressemblances et des différences, la réflexion, dès que des jugements se font par une suite de comparaisons, l'imagination, dès que la réflexion assemble des qualités qui appartiennent à des objets distincts, et le raisonne-

¹ *La logique*, Part. I^{re}, ch. VII-VIII, p. 58-71.

² *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. VII, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 59.

ment, dès que plusieurs jugements découlent les uns des autres. Envisageant ensuite les données sensibles sous leur aspect agréable ou désagréable, il crut voir naître le besoin, ou le simple malaise, de la souffrance plus ou moins forte que cause une privation, l'inquiétude, du mouvement qui incite à se procurer ce dont le besoin s'est fait sentir, le désir, de l'orientation que prend l'inquiétude, la passion, de l'habitude que crée le désir, l'espérance, le désespoir, la crainte et la confiance, des jugements qui se mêlent au désir ou à la passion. De ce fait il s'est expliqué « comment les facultés de l'âme naissent successivement de la sensation » ¹. Toutefois ce résultat n'a été atteint que parce que « toutes les opérations de l'entendement » comme « toutes les opérations qu'on rapporte à la volonté » ² se sont trouvées entièrement analysées. Par la décomposition de la pensée en ses mécanismes élémentaires, puis par la recomposition de celle-ci grâce à la réunion de ces mêmes mécanismes, le fonctionnement de l'esprit a été mis en lumière. Mais la psychologie qui se dégage de là n'a que la valeur d'une dissection, pratiquée selon les règles d'une logique mathématique.

Aux yeux de Condillac, une méthode est d'ailleurs imparfaite, si elle n'est pas complétée par une langue qui en facilite le maniement : « les analyses atteignent à une précision d'autant plus grande, que les langues sont mieux faites » ³; bien plus, « l'analyse ne se fait et ne peut se faire qu'avec des signes » ⁴. N'est-il pas naturel, par conséquent, de recourir à ce moyen, pour bien user de la méthode et procéder d'une manière correcte aux analyses qu'elle impose ? Condillac rappelle que « sans des signes de quelque espèce » nous ne pourrions pas

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. VIII, p. 70.

² *Ibid.*, p. 67.

³ *La langue des calculs*, Introduction, p. 1.

⁴ *La logique*, Part. II, ch. III, p. 118.

« nous rendre compte de ce que nous pensons » ¹. En fait, un langage se constitue très vite : sans doute est-ce d'abord le souci de l'action qui l'inspire ; néanmoins il se développe assez tôt pour lui-même et devient un admirable instrument de réflexion. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* avait insisté déjà sur ce point, en faisant voir l'influence qu'exerce sur le développement des facultés intellectuelles le langage de convention, Grâce à celui-ci, l'homme est capable de démêler le chaos de ses pensées et de ses actions ; il dispose de termes qui lui permettent de désigner chacun des aspects qu'il aperçoit dans les données de l'expérience, et, par le fait même, il parvient à décomposer ce qui lui semblait d'abord confus : le langage est alors pour lui « une méthode analytique » ². Il serait ridicule de n'en point profiter. Mais des précautions sont à prendre. L'une des plus importantes est de se laisser guider par l'analogie dans le choix des termes dont on use. En effet, « les langues ne sont pas un ramas d'expressions prises au hasard, ou dont on ne se sert que parce qu'on est convenu de s'en servir. Si l'usage de chaque mot suppose une convention, la convention suppose une raison qui fait adopter chaque mot, et l'analogie, qui donne la loi, et sans laquelle il serait impossible de s'entendre, ne permet pas un choix absolument arbitraire » ³. Il faut que les expressions auxquelles nous avons recours représentent clairement « les rapports sous lesquels nous considérons une chose » ⁴ : la précision est à ce prix. Mais ce n'est pas tout. Il est évident

¹ *Ibid.*, Part. II, ch. II, p. 110.

² *Ibid.*, p. 113. « On ne l'a pas vu, parce que, n'ayant pas remarqué combien les mots nous sont nécessaires pour nous faire des idées de toutes espèces, on a cru qu'ils n'avaient d'autre avantage que d'être un moyen de nous communiquer nos pensées ». *Ibid.*, Part. II, ch. III, p. 124.

³ *La langue des calculs*, Introduction, p. 1-2.

⁴ *Ibid.*, p. 3.

que les mots dont nous nous servons sont de pures dénominations et que, par conséquent, ils n'expriment que ce qui est dans notre esprit. Dans bien des cas, notamment pour tous les termes abstraits, ils ne correspondent à aucun objet réel, mais seulement à ce que nous concevons. C'est pourquoi, dit Condillac, « nous saurons nous servir des mots, lorsqu'au lieu d'y chercher des essences que nous n'avons pas pu y mettre, nous n'y chercherons que ce que nous y avons mis, les rapports des choses à nous, et ceux qu'elles ont entre elles » ¹. Il ne faut les prendre que pour ce qu'ils sont. En vérité, ces précautions semblent des plus utiles. Elles permettent d'éviter une foule d'erreurs, qui sont dues au mauvais usage que nous faisons de notre langue. Elles nous apprennent à ne considérer les signes dont nous nous servons que « comme un moyen dont nous avons besoin pour penser » ². D'immenses progrès peuvent alors s'accomplir dans tous les domaines du savoir, car nous devenons capables de nous faire sur toutes choses des idées exactes. Au lieu de se perdre en des rêves qui sont le fruit d'une imagination déréglée, l'esprit découvre des vérités précises et claires. Aussi Condillac nous invite à reconnaître « que les langues ne sont que des méthodes analytiques plus ou moins parfaites, et que, si elles étaient portées à la plus grande perfection, les sciences parfaitement analysées seraient parfaitement connues de ceux qui en parleraient bien les langues » ³. Ce qu'il faut donc, ajoute-t-il, c'est une langue bien faite.

Ici encore l'exemple des mathématiques inspire Condillac. Lui-même le fait remarquer : dans *La logique*, il rappelle « qu'en mathématiques on parle avec pré-

¹ *La logique*, Part. II, ch. V, p. 136.

² *Ibid.*, p. 136.

³ *La langue des calculs*, Liv. I^{er}, ch. XVI, p. 228.

cision, parce que l'algèbre, ouvrage du génie, est une langue qu'on ne pouvait pas mal faire » ¹; dans *La langue des calculs* il insiste également sur l'importance des symboles dans le développement de la pensée mathématique : « l'algèbre est une langue bien faite, et c'est la seule : rien n'y paraît arbitraire » ². Il estime que l'arithmétique et l'algèbre exigent très vite l'invention de signes faciles à retenir; « le calcul ne se peut faire sans signes : s'il ne se fait ni avec des chiffres, ni avec des lettres, il se fait avec des noms ou avec les doigts » ³. En fait, l'homme commence par se servir de ses doigts : aussi adopte-t-il la numération décimale. Mais il s'aperçoit ensuite qu'il peut se servir de noms et de phrases, pour désigner les nombres qu'il considère et les opérations qu'il entend effectuer avec ces nombres. Les noms, à leur tour, peuvent être remplacés par des chiffres ou par des lettres, et les opérations par des signes conventionnels très simples. Plusieurs « dialectes » s'offrent ainsi à l'esprit; mais ils n'ont pas tous la même valeur. Le premier système doit être vite abandonné, parce que les doigts finissent par rendre les calculs assez compliqués. Les noms également ne constituent pas une langue commode, car ils manquent de précision et de brièveté : ici « l'analogie n'est pas sensiblement l'analogie même de la numération, et c'est en quoi pèche ce langage » ⁴. On imagine donc des signes plus simples, exprimant les idées avec exactitude et faisant voir de façon claire leur mode de formation : dès lors, « l'analogie, toujours telle qu'elle doit être, se montre toujours de la manière la plus sensible » ⁵. Bref, toute la perfection de l'algèbre vient de la nature des

¹ *La logique*, Part. II, ch. IV, p. 126.

² *La langue des calculs*, Introduction, p. 6.

³ *Ibid.*, Liv. I^{er}, ch. X, p. 109.

⁴ *Ibid.*, Liv. II, ch. I^{er}, p. 239.

⁵ *Ibid.*, p. 239.

signes qu'elle emploie ; sa rigueur est due à l'usage de symboles précis et clairs. Si l'on veut « faire voir comment on peut donner à toutes les sciences cette exactitude qu'on croit être le partage exclusif des mathématiques » ¹, il faut par conséquent constituer une langue qui soit bien faite. N'est-ce pas, ici encore, ce qu'avaient déjà dit Descartes et Leibniz ? On sait que dans les *Regulæ* Descartes avait conseillé l'emploi de signes sensibles pour soulager la mémoire et décharger l'entendement dans le raisonnement mathématique ; il avait même attaché une certaine importance au choix des symboles ². Ayant eu connaissance d'un projet de langue universelle, il s'était également déclaré favorable à des recherches de cet ordre ³. Il avait considéré que l'invention d'un système, où l'on ferait correspondre des signes parfaitement déterminés aux concepts eux-mêmes, serait d'un secours précieux, non seulement en mathématiques, mais dans tous les domaines du savoir. C'est cependant à Leibniz qu'il avait été réservé de donner à ces suggestions leur plein développement ⁴. Leibniz avait remarqué que les progrès accomplis dans les sciences mathématiques avaient été facilités par l'emploi de symboles, tels que les chiffres arithmétiques et les signes algébriques : aussi son intention avait-elle été d'imaginer une caractéristique universelle qui pût servir dans toutes les sciences. Il avait rêvé de réduire tous les concepts en éléments simples : si l'on y parvient, il ne reste en effet qu'à représenter par des caractères, à la fois maniables et naturels, les concepts primitifs ; la combinaison des signes qui correspondent aux

¹ *Ibid.*, Introduction, p. 8.

² Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, Reg. XIV-XVI ; éd. A. T., t. X, p. 438-459.

³ Descartes, *Lettre à Mersenne*, 20 novembre 1629 ; éd. A. T., t. I, p. 76.

⁴ Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, t. IV, p. 27-102.

éléments simples, suffit ensuite à expliquer toutes les idées complexes. La démonstration et l'invention n'auraient plus comporté d'incertitude ; elles seraient devenues, grâce à la caractéristique, une affaire de calcul. C'était dire toute l'importance de la langue. En reprenant la même idée et en s'inspirant de l'exemple que lui offrent les mathématiques, Condillac apparaît ici comme le continuateur de Leibniz.

Pourtant les questions de pure logique l'intéressent moins que les problèmes de psychologie. S'il indique les avantages que procure une langue bien faite, c'est en réalité pour faire voir le profit que la psychologie peut en tirer ; il entend définir comment celle-ci doit procéder. Certes il ne doute pas un instant que l'objet des études psychologiques soit l'analyse des facultés de l'âme. Mais, dans ce domaine comme dans celui des autres sciences, les signes jouent, d'après lui, un rôle considérable, et leur choix ne saurait, par conséquent, être fait sans réflexion. Au terme de l'analyse qui décompose la faculté de sentir, il faut qu'on ait recours à des mots et qu'on désigne par leur intermédiaire les fonctions mentales qui viennent d'être distinguées ; le terme d'attention désignera, par exemple, la « sensation qui devient en quelque sorte exclusive » ¹, celui de comparaison, « une double attention » ², et ainsi de suite : la précision est à ce prix. En vérité, ces termes sont loin d'être parfaits. L'idéal serait de n'utiliser que des « expressions figurées » ³, où l'on percevrait immédiatement l'origine de chaque faculté : « car une langue bien faite devrait être comme un tableau mouvant, dans lequel on verrait le développement successif de toutes nos connaissances » ⁴. Il est malheureusement impos-

¹ *La logique*, Part. I^{re}, ch., VII, p. 61.

² *Ibid.*, p. 61.

³ *Ibid.*, Part. II, ch. IV, p. 127.

⁴ *La langue des calculs*, Liv. I^{er}, ch. III, p. 39.

sible d'obtenir la perfection : nous sommes prisonniers du vocabulaire que l'usage a consacré ; les mots, avec toute leur confusion, s'imposent à nous. Aussi faut-il se contenter, en psychologie, d'expressions usuelles. Il n'est qu'un point auquel il faille particulièrement veiller, c'est à ne pas prendre les termes qu'on emploie « pour des choses très réelles qui existent en quelque sorte séparément dans l'âme » ¹. Le travers est fréquent chez les philosophes ; mais il faut s'en garder soigneusement : « les abstractions réalisées sont une source de vaines disputes et de mauvais raisonnements » ². Quand les différentes opérations de l'esprit sont analysées, on désigne chacune d'elles par un terme abstrait, où se résument les caractères qui en définissent l'origine : rien n'est plus légitime, et rien n'est plus nécessaire. Ce qu'il faut éviter, c'est de prendre les fonctions ainsi désignées pour des choses et de vouloir disputer sur leur nature : ce sont des notions abstraites qui n'ont pas plus de réalité qu'un mot ; il serait absurde d'en faire des facultés distinctes. Par là Condillac se montre soucieux, une fois de plus, d'échapper aux spéculations métaphysiques. Il entend faire œuvre positive, et tout ce qu'il demande au langage, c'est d'être, en psychologie comme en mathématiques, un instrument d'analyse.

En effet, grâce au langage, les connaissances humaines peuvent être appréhendées comme un savoir où tout se tient. Les signes ont rendu l'analyse précise, et dès lors l'enchaînement des idées obtenues par décomposition s'effectue sans peine : le raisonnement reconstitue le réel dans sa complexité ; il en donne, avec les détails explicites, une vision d'ensemble. Mais, en somme, cette vision manifeste seulement une identité. La démonstra-

¹ *Traité des animaux*, Part. II, ch. X, p. 622.

² *Ibid.*, p. 622.

tion n'a pour but que de mettre en lumière le lien qui unit entre eux plusieurs concepts ; elle ne montre pas qu'ils dépendent les uns des autres, mais bien plutôt qu'ils s'impliquent mutuellement, étant identiques. Le raisonnement, dit Condillac, est « une suite de jugements qui sont renfermés les uns dans les autres » ¹. Or, ajoute-t-il, « on voit que le dernier n'est renfermé dans le pénultième, le pénultième dans celui qui le précède, et ainsi de suite en remontant, que parce que le dernier est identique avec le pénultième, le pénultième avec celui qui le précède, etc. ; et l'on reconnaît que cette identité fait toute l'évidence du raisonnement » ². Est-ce à dire que toute démonstration soit une tautologie ? Évidemment non. « Faute d'avoir distingué deux identités, l'une dans les mots, l'autre dans les idées, on a supposé que toute proposition identique est frivole, parce que toute proposition identique dans les mots, est frivole en effet ; et on n'a pas soupçonné qu'une proposition ne saurait être frivole, lorsque l'identité n'est que dans les idées » ³. En fait, le progrès de la pensée n'est pas douteux : seule « la suite des jugements est la même, et il n'y a que l'expression qui change » ⁴. Le raisonnement n'est donc pas inutile. En révélant l'identité des concepts qu'il met en œuvre, il fait voir ceux-ci les uns dans les autres. Du même coup, il permet de concevoir, à l'aide de notions déjà connues, des vérités complexes qu'on n'apercevait pas explicitement. Il assure une vision complète du réel, car il laisse pressentir dans un principe unique la multiplicité des choses. Aussi, selon cette perspective, « chaque science pourrait se réduire à une première vérité, qui, en se transformant de proposition identique en proposition identique, nous

¹ *La logique*, Part. II, ch. VII, p. 157.

² *Ibid.*, p. 165.

³ *La langue des calculs*, Liv. I^{er}, ch. V, p. 61-62.

⁴ *La logique*, Part. II, ch. VII, p. 165.

offrirait, dans une suite de transformations, toutes les découvertes qu'on a faites, et toutes celles qui restent à faire » ¹.

Ce sont encore des considérations sur les mathématiques qui suggèrent ces idées à Condillac. Il rappelle en effet qu'en mathématiques le recours au raisonnement est nécessaire pour l'étude des questions complexes. C'est à la démonstration qu'il appartient de parcourir, suivant un ordre logique, les idées qui doivent assurer une connaissance complète ; seule elle satisfait pleinement l'intelligence, en faisant comprendre l'enchaînement des concepts. Sa rigueur vient, au reste, de l'identité qu'elle révèle. « Ce langage algébrique fait apercevoir d'une manière sensible comment les jugements sont liés les uns aux autres dans un raisonnement », et l'évidence apparaît « dans l'identité qui est sensible d'un jugement à l'autre » ². On reconnaît, ici aussi, des idées qui avaient été esquissées par Descartes et par Leibniz. Descartes avait reconnu la nécessité de procéder par raisonnement déductif, chaque fois qu'une évidence immédiate ne pouvait être obtenue. A ses yeux, la déduction était seule capable d'apporter la solution d'une question complexe. Il est vrai que le cheminement de la pensée n'avait pas été défini comme une suite d'identités. Descartes s'était contenté de dire que les propositions doivent s'enchaîner les unes aux autres, sans préciser la nature de la dépendance dont il s'agissait. L'essentiel était qu'il y eût un lien nécessaire ³. Mais des précisions plus grandes avaient été données par Leibniz. Reprenant certaines idées de Descartes, mais sans abandonner les conceptions qui lui venaient d'Aristote, Leibniz avait voulu construire une

¹ *La langue des calculs*, Liv. I^{er}, ch. XII, p. 163.

² *La logique*, Part. II, ch. VII, p. 164-165.

³ Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, Reg. III, éd. A. T., t. X, p. 366-370.

logique générale. A son tour, il avait considéré que la déduction a pour rôle d'indiquer de quelle suite de concepts est constitué tel ou tel ensemble. Seulement, d'après lui, la valeur de chaque terme de cette déduction reposait sur le principe d'identité. Démontrer impliquait qu'on ramenât toute affirmation à une vérité identique, si bien qu'à chaque étape du raisonnement il fallait mettre en évidence l'identité explicite ou virtuelle des termes de la proposition. Toute conclusion apparaissait inscrite d'avance dans les prémisses ¹. Or, c'est effectivement ce que soutient Condillac ².

Mais, ce faisant, il songe surtout à la psychologie. Le raisonnement doit en effet y jouer un rôle. Puisque sa fonction est de recomposer, à partir des éléments simples, un concept ou un objet complexe, on ne sau-

¹ Leibniz, *Discours de métaphysique*, VIII, éd. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, t. IV, p. 432-433; *Correspondance avec Arnould*, éd. Gerhardt, t. II, p. 11-138; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Liv. IV, ch. II et ch. VII, éd. Gerhardt, t. V, p. 342-356 et p. 387-408.

² Reprenant ces idées d'un point de vue strictement mathématique, d'Alembert lui aussi assimilait le raisonnement à une suite d'identités : « Qu'on examine une suite de propositions de géométrie déduites les unes des autres, en sorte que deux propositions voisines se touchent immédiatement et sans aucun intervalle, on s'apercevra qu'elles ne sont toutes que la première proposition qui se défigure, pour ainsi dire, successivement et peu à peu dans le passage d'une conséquence à la suivante, mais qui pourtant n'a point été réellement multipliée par cet enchaînement, et n'a fait que recevoir différentes formes. C'est à peu près comme si on voulait exprimer cette proposition par le moyen d'une langue qui se serait insensiblement dénaturée, et qu'on l'exprimât successivement de diverses manières, qui représentassent les différents états par lesquels la langue a passé. Chacun de ces états se reconnaîtrait dans celui qui en serait immédiatement voisin; mais dans un état plus éloigné, on ne le démêlerait plus, quoiqu'il fût toujours dépendant de ceux qui l'auraient précédé, et destiné à transmettre les mêmes idées. On peut donc regarder l'enchaînement de plusieurs vérités géométriques comme des traductions plus ou moins différentes et plus ou moins compliquées de la même proposition, et souvent de la même hypothèse ». D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, éd. Picavet, p. 37-38.

rait se dispenser d'y faire appel, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'âme humaine. Et, puisque la série des jugements qui mènent à une conclusion, exprime, sous des formes variables, une identité foncière, on doit considérer les différentes fonctions qui constituent l'entendement et la volonté comme identiques les unes aux autres. « Nous n'avons, par exemple, expliqué la génération des facultés de l'âme, dit Condillac, que parce que nous avons vu qu'elles sont toutes identiques avec la faculté de sentir ; et nos raisonnements faits avec des mots sont aussi rigoureusement démontrés que pourraient l'être des raisonnements faits avec des lettres » ¹. Précisant cette comparaison avec les sciences mathématiques, il ajoute même « que, comme les équations $x - 1 = y + 1$, et $x + 1 = 2y - 2$, passent par différentes transformations pour devenir $y = 5$ et $x = 7$, la sensation passe également par différentes transformations pour devenir l'entendement » ². C'est dire que de proche en proche les opérations psychologiques, que Condillac a distinguées sous des noms différents, se ramènent les unes aux autres. Il suffit d'en développer la série pour reconstruire entièrement l'esprit humain et en avoir une vision complète. De même qu'un raisonnement, l'âme n'est constituée que par la répétition d'un même terme, dont la reprise, qui s'effectue sous des apparences toujours nouvelles, cache au fond une inaltérable monotonie.

La psychologie de Condillac apparaît avec tous les caractères d'une logique. Cette logique, bien que le principe en fût posé dès le *Traité des systèmes*, Condillac n'entreprit de la définir complètement qu'à la fin de sa vie, dans *La logique* et dans *La langue des calculs*. Il crut pouvoir ramener les démarches régulières de la pensée à une double opération d'analyse et de syn-

¹ *La logique*, Part. II, ch. VII, p. 166.

² *Ibid.*, Part. II, ch. VIII, p. 175.

thèse, c'est-à-dire de décomposition et de recombinaison; il s'efforça de montrer que la décomposition exige un langage précis pour être parfaite, et que la recombinaison suppose un raisonnement rigoureux pour être satisfaisante; il pensa, de ce fait, tout résoudre en identités. En cela il reprit évidemment des idées émises par Descartes et par Leibniz. De Descartes, il garda les préceptes extérieurs de la méthode, l'analyse et la synthèse; mais il ne vit pas ce qui leur donne un sens : l'idée d'une activité créatrice qui pose des relations. A Leibniz il emprunta le rêve d'une combinatoire et d'une caractéristique universelle, toutes deux calquées sur l'algèbre; il emprunta même la conception d'une logique de l'identité. Mais, au fond, ces considérations n'eurent d'intérêt pour lui qu'à titre d'idéal. Elles révélèrent la pensée secrète qui l'anima, car les principes où elles se résument sont ceux qu'il a spontanément suivis. Distinguer à l'intérieur de l'esprit les différentes fonctions qui s'y aperçoivent; reconstruire l'édifice de la vie psychologique à l'aide des matériaux ainsi dissociés; et finalement découvrir l'identité foncière de tout ce qui paraissait distinct : voilà son œuvre. Elle ressemble au jeu d'un logicien, dont l'unique souci serait d'analyser les implications d'un concept.

*
* *

Bien qu'ils ne résolvent aucun problème psychologique nouveau, les derniers ouvrages de Condillac apportent en définitive un enseignement précieux. Le *Traité des animaux* fait comprendre sur quel plan il convient de se placer pour décrire les différentes manifestations de la vie mentale. Par l'étude de la sensibilité chez l'animal et par la comparaison de l'homme et des animaux, il montre que la sensation, d'où naissent les facultés de l'entendement et de la volonté, n'est pas un phénomène

physique, mais une simple manière d'être tout intérieure à l'esprit. La vie psychologique se déroule sur le plan de la spiritualité pure : sans doute, certaines réactions organiques sont liées à ses manifestations ; elles ne jouent cependant qu'un rôle de causes occasionnelles : toutes les fonctions mentales s'expliquent comme des réalités, qui ne relèvent que de la conscience, et qui, de ce fait, sont de nature exclusivement spirituelle. *La logique* et *La langue des calculs* précisent d'ailleurs le mode d'explication que comportent ces phénomènes psychologiques. On y voit que toutes les facultés de l'esprit dépendent les unes des autres et se déterminent mutuellement, au point de former une chaîne où tout se tient. Il apparaît par là qu'elles doivent pouvoir se ramener progressivement les unes aux autres, comme si dans le fond elles étaient toutes identiques. Dès lors, mieux que ne l'avaient fait *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations*, les remarques que contiennent le *Traité des animaux*, *La logique* et *La langue des calculs*, donnent son vrai sens à la formule d'après laquelle « les facultés de l'âme naissent successivement de la sensation » et « ne sont que la sensation qui se transforme, pour devenir chacune d'elles » ¹. Tout prouve qu'à travers toutes ses œuvres Condillac ne poursuit qu'un but : trouver un état de conscience, essentiellement simple et pur de tout mélange, mais d'où puissent jaillir par explicitation toutes les formes de la vie mentale.

Pour tenir cette gageure, deux conditions se trouvent cependant requises. Il faut tout d'abord procéder à une transposition des faits psychologiques en concepts. La description des données immédiates de la conscience ne peut suffire : telle qu'elle apparaît à celui qui reste en contact avec elle, la vie intérieure offre une complexité

¹ *Ibid.*, Part. I^{re}, ch. VIII, p. 70.

qui masque son dessin ; sa richesse défie l'analyse. Pour qui est épris de logique il est donc nécessaire de ne pas s'attarder à l'étude de ce que révèle l'observation directe. A la réalité telle qu'elle est effectivement vécue doivent être substituées, sous forme de termes abstraits, des expressions plus simples. Une définition présente l'avantage de dégager les caractères qui sont jugés essentiels ; par les termes qu'elle utilise, l'expression verbale laisse transparaître un schéma où tout devient plus clair : aussi est-il commode que les mouvements de la vie psychologique soient traduits en concepts. Pour réussir l'œuvre qu'il a entreprise, Condillac a besoin de remplacer le réel par des notions abstraites. C'est, au reste, ce qu'il fait. Plutôt que de s'intéresser à ce qui se passe réellement dans l'esprit au cours d'un effort d'attention, pendant l'évocation d'un souvenir, ou durant une perception, il préfère parler de sensation, de mémoire ou d'attention. Toutes les fois, il se contente de définir d'un mot chacune de ces facultés ; il appelle sensation toute modification simple de la conscience, il qualifie d'attention la sensation exclusive, il nomme comparaison la double attention, et ainsi de suite. Il raisonne dès lors sur ces définitions, sans plus se soucier de ce qu'elles cachent. Les expressions verbales imaginées pour traduire le mouvement de la vie constituent désormais un objet d'étude privilégié ; on peut se fier à elles et les considérer comme la réalité même. La transposition nécessaire pour l'analyse de l'esprit humain est jugée légitime.

Mais il faut encore admettre la possibilité d'une assimilation des concepts les uns aux autres. Car par elle-même une traduction du réel en termes abstraits ne possède aucune valeur explicative : pour qu'il y ait explication, il importe qu'un enchaînement logique apparaisse entre les termes dont il est question ; une relation de dépendance est seule satisfaisante pour l'es-

prit. Il est donc nécessaire de chercher à établir un lien entre les notions antérieurement élaborées. En indiquant leur succession, il convient de faire voir de quelle manière elles se prolongent, et comment subsistent en chacune d'elles, sans altération véritable, les mêmes éléments. L'identité qui s'aperçoit derrière des divergences apparentes, éclaire et satisfait la raison ; elle assure l'achèvement d'un savoir pleinement intelligible : n'est-il pas naturel, par conséquent, que l'explication des concepts substitués aux faits psychologiques soit cherchée dans cette voie ? Tout convie Condillac à reconnaître l'analogie profonde permettant le rapprochement des expressions dont il s'est servi ; il lui faut même découvrir leur identité foncière. Et c'est ce qu'il fait encore. Il se soucie fort peu de suivre le développement réel des facultés mentales. Mais considérant plutôt les concepts qui en doivent donner une définition abstraite, il ne songe qu'à démontrer en quel sens ils sont identiques : l'attention, qui a été définie comme une sensation exclusive, lui paraît identique à la sensation même ; la comparaison, qui a été assimilée à une double attention, se trouve réduite à son tour à l'attention, et ainsi de suite. Condillac juge que tous ces concepts peuvent être ramenés les uns aux autres, non pas qu'ils aient à être rapprochés par un effort d'identification, mais parce que d'elles-mêmes leurs mutuelles implications se révèlent à la pensée. La découverte de cette identité paraît fournir désormais une explication entièrement intelligible, et Condillac entend s'y tenir en raison de la clarté qu'elle apporte. Par là l'assimilation des concepts qui assurent l'analyse de l'esprit humain, est, elle aussi, déclarée légitime.

Grâce à ces deux moyens, en tout cas, — traduction des faits psychologiques en concepts abstraits, puis réduction de ces concepts les uns aux autres par identité, — un système original a pris naissance. En le déve-

loppant, Condillac accomplit une œuvre de logicien : superposant au réel un tissu d'expressions verbales, pour se contenter ensuite de classer ces abstractions, il quitte le terrain des faits ; par souci de rigueur et d'unité, il se borne à pratiquer une analyse logique, qui est tout idéale. C'est dire de quelles métaphysiques sa doctrine doit finalement se réclamer.

Par ses tendances les plus profondes, Condillac s'oppose à l'empirisme issu de Locke. Il s'en écarte, sinon dans les expressions qu'il emploie, du moins par l'esprit qui l'anime ; malgré les apparences, il n'en est pas le vrai continuateur. Sans doute doit-on reconnaître, dans bien des cas, une influence directe de Locke sur Condillac. En fait, c'est à Locke que Condillac a emprunté l'idée d'une étude positive de l'entendement humain. Plus précisément, il a trouvé dans l'*Essai* du philosophe anglais l'esquisse, alors nouvelle, mais infiniment séduisante, d'une explication de toutes les facultés mentales ; il en a retenu le principe, qui est de faire dériver des données de l'expérience toutes les opérations de l'esprit, et à son tour il a formé le projet de retracer la genèse de l'entendement et d'en montrer l'origine dans la sensibilité. Sur bien des points de détail il s'est même contenté des indications qui lui étaient fournies par Locke. On ne saurait, par conséquent, négliger une telle influence : elle est trop éclatante. Ce qu'il faut pourtant remarquer, c'est qu'elle est peut-être plus superficielle que profonde. L'inspiration secrète qui traverse l'œuvre de Condillac, ne vient pas de Locke, mais d'ailleurs. Chez Locke, comme dans tout empirisme, il ne s'agissait que de ramener toutes les manifestations de la vie psychologique à des données sensibles ; mais l'expérience dont il était ainsi question, n'était pas nécessairement simple : elle comportait, au contraire, une hétérogénéité radicale, les faits appréhendés pouvant n'avoir entre eux aucune analogie ; les sensations,

par exemple, étaient de types différents ; la réflexion à son tour, s'opposait irréductiblement à la sensation : tout révélait, en somme, l'absolue diversité des données initiales. Or, c'est ce que Condillac n'admet pas : il entend bien réduire à la sensation toutes les opérations de l'esprit ; mais la sensation dont il parle est un élément qui est unique : il ne conçoit pas d'expérience qui s'accomplisse autrement que par sensation, et, à l'intérieur de la sensibilité, il considère même toutes les impressions des sens comme équivalentes ; c'est dire qu'une modification purement subjective doit suffire à tout expliquer ; tout au plus, est-il nécessaire que cette modification se prolonge et se répète : sous des formes différentes elle reste, en tout cas, identique à elle-même, si bien que l'expérience ne se trouve invoquée que pour fournir une donnée primitive, essentiellement simple et toujours semblable à elle-même. En vérité, rien n'est plus contraire à l'empirisme de Locke que ce souci d'unité. Au lieu de se prêter docilement à l'expérience, et d'en accueillir les données, en respectant les différences essentielles qu'elles manifestent, Condillac s'oriente délibérément dans une voie nouvelle. Il n'évoque jamais l'expérience pour s'intéresser à la multiplicité des faits qu'elle révèle ; il ne cherche qu'à découvrir un principe unique, auquel tout se rattache, et dont la permanence apparaisse à travers les complications ultérieures. Bref, au souci d'apprécier la variété et l'hétérogénéité des faits, il substitue un idéal d'unité et d'identité logiques ; il voit les choses en logicien, quand Locke les voyait en médecin. Il s'est peut-être imaginé refaire l'œuvre de Locke, mais ce n'est pas de Locke que procède sa pensée profonde ¹.

¹ Plus tard, les idéologues reviendront vers l'empirisme. Tout en se réclamant de Condillac, ils s'inspireront d'une méthode nouvelle et aboutiront à des conclusions originales : à l'analyse réductrice, ils substitueront l'observation immédiate, et, plutôt que

C'est à Leibniz que Condillac fait plutôt songer. Le système qu'il poursuit, et dont le caractère se dégage dans les dernières œuvres rappelle en effet les vues de Leibniz sur la logique ; dans les deux cas, la pensée s'oriente vers un panlogisme d'une rigueur extrême ¹. Ce n'est pas assurément que Condillac adopte la philosophie de Leibniz ; les critiques qu'il lui adresse sont, au contraire, nombreuses. Dès le *Traité des systèmes*, Leibniz a été considéré comme un métaphysicien confus, dont la doctrine doit être rejetée, au même titre que celle d'un Descartes, d'un Malebranche ou d'un Spinoza. Plus spécialement, Condillac s'oppose à toute psychologie où il est question d'idées innées : la restriction apportée par Leibniz à la formule de l'empirisme — *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* — lui paraît une monstruosité, et il la condamne ; pour lui, l'âme est effectivement une

de décrire la genèse idéale des opérations de l'âme, ils définiront des facultés irréductibles et indépendantes. Destutt de Tracy, dans l'*Idéologie*, distinguera quatre modes différents de la pensée : considérant que l'esprit peut apercevoir un rapport, un souvenir, un désir ou une sensation, il parlera de jugement, de mémoire, de volonté et de sensibilité. Cabanis, dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, opposera les impressions internes aux impressions externes, et verra dans ces deux sources l'origine de toutes les déterminations psychologiques. Enfin, Laromiguière, dans les *Leçons de philosophie*, jugera nécessaire de distinguer deux facultés primitives, l'une purement passive, caractérisée par la sensation, l'autre essentiellement active, caractérisée par l'attention. Par cette recherche de facultés irréductibles et rebelles à l'analyse, les idéologues se rapprocheront de Locke beaucoup plus que de Condillac.

¹ Il ne s'agit pas de discuter ici la question de savoir si toute la philosophie de Leibniz est effectivement une logique, qui résumerait la formule : *omne prædicatum inest subjecto*. Il suffit de reconnaître que, chez Leibniz, les essais de logique traduisent des préoccupations, qui ont toujours été parmi les plus profondes et les plus constantes. Sur cet aspect de la pensée leibnizienne, cf. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901 : en particulier Ch. VI, p. 176-282.

table rase, tant que les sensations ne sont pas venues se déposer en elle : elle ne contient rien, fut-ce à l'état virtuel, et elle est absolument vide. Aussi les réflexions suggérées par Leibniz dans les *Nouveaux essais* ne peuvent pas guider Condillac au cours de ses recherches. On ne conçoit guère qu'une influence puisse s'exercer de l'un sur l'autre. Ce qu'il faut pourtant noter, c'est qu'en dépit de ces oppositions un même idéal inspire l'œuvre de Leibniz et l'œuvre de Condillac. Tous deux rêvent de donner à leur pensée une expression, où se retrouvent les caractères mêmes de la logique. Leibniz ne s'en cachait pas : considérant que toute idée est composée d'éléments simples, et que l'analyse suffit à découvrir dans un concept les termes premiers qui le constituent, puis à montrer comment ces termes se rattachent, par inclusion logique, au sujet dont ils sont les prédicats, il s'efforçait d'établir, d'après ces principes, « que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses » ¹ ; il déclarait que tout sujet réel, c'est-à-dire toute monade, enferme une fois pour toutes tout ce qui lui arrivera, la notion du prédicat étant comprise en quelque façon dans celle du sujet ; de ce fait, toute vérité lui paraissait analytique : une intelligence supérieure devait pouvoir discerner *a priori* dans un sujet l'ensemble des états successifs qu'un développement ultérieur ferait apparaître. Or, c'est au fond ce que redit Condillac : à son tour il esquisse une logique, qui repose sur l'analyse ; il estime que toute notion doit être décomposée, puis recomposée, de façon qu'apparaisse l'enchaînement des termes qui la constituent ; il considère que tout attribut est impliqué dans le sujet ; mais, chez lui aussi, ces remarques ne se suffisent pas : une psychologie préfigure la logique ; Condillac juge que l'âme

¹ Leibniz, *Discours de métaphysique*, VIII, éd. Gerhardt, Die philosophischen Schriften, t. IV, p. 433.

humaine est composée de sensations ; à partir d'une modification telle qu'en produit une impression sensible, toutes les opérations de l'esprit doivent donc s'expliquer ; rien ne peut venir s'ajouter à la sensation, mais tout en dérive par développement, et quiconque aurait une vue suffisamment perçante devrait y apercevoir l'ensemble des facultés mentales. Le rêve qui avait hanté Leibniz, reparait ici. Sans doute, Condillac n'a pas conscience de ces analogies, car dans les œuvres de Leibniz connues au XVIII^e siècle les considérations logiques se laissent mal apprécier. Mais, au fond, la même inspiration anime les deux œuvres. L'une a l'ampleur du génie, l'autre procède avec une ingéniosité plus grêle ; la première tend à ressaisir l'univers, la seconde ne décrit que l'âme humaine : mais toutes deux envisagent le réel de la même façon ; elles le conçoivent comme un système de vérités analytiques, dans lequel les choses seraient assimilables à des concepts, et, finalement, elles le caractérisent comme une logique vivante.

Un panlogisme : telle est, dans son essence, la psychologie de Condillac. Il est vrai qu'elle ne s'est pas présentée d'abord sous ce jour, puisque, historiquement, c'est de la lecture de Locke qu'est venue l'idée d'une étude descriptive de l'entendement humain. Cependant l'influence de Newton intervint très tôt : Condillac en garda le souvenir d'une science, où tout est expliqué par un seul principe, et qui, de ce fait, offre une unité parfaite ; pour obtenir un succès équivalent, il n'eut de cesse que la vie mentale n'ait été réduite tout entière à un seul fait. Il fut ainsi conduit à définir une donnée première, comme si toutes les opérations de la pensée s'y trouvaient d'avance incluses, mais à l'état virtuel, et comme s'il suffisait ensuite d'en expliciter le contenu, pour y découvrir ce que manifeste l'expérience : ce fut rejoindre Leibniz. Désormais la psychologie devint une logique. Substituant à la réalité vécue des expressions

abstraites et spéculant dès lors sur celles-ci, Condillac eut effectivement toute facilité pour reconstruire, à partir d'un état de conscience réputé simple, toutes les facultés de l'esprit. Mais, ce faisant, il négligea nécessairement les données concrètes de l'expérience; il élaborait en logicien un système de concepts où tout s'enchaînait, et il supposa que ce système donnait une image exacte des choses; il se comporta comme si le réel était intégralement perméable à la raison. Du résultat final, d'Alembert avait donné une formule heureuse. N'avait-il pas dit que « l'univers, pour qui saurait l'embrasser d'un seul point de vue, ne serait, s'il est permis de le dire, qu'un fait unique et une grande vérité » ¹? C'est, semble-t-il, ce que Condillac pouvait redire, d'un point de vue plus restreint. De même que tous les prédicats d'un sujet sont contenus dans l'idée de celui-ci, de même toute la vie psychologique sommeille dans la sensation : peut-être est-il malaisé de l'y apercevoir; en tout cas, l'œuvre de Condillac n'eut pas d'autre but que de l'y découvrir.

La pensée de Condillac est intrépide. Ce qui en fait la force comme aussi la faiblesse, c'est un souci d'intelligibilité poussé jusqu'à l'extrême. Condillac entend expliquer la vie psychologique intégralement. Non seulement il en veut démontrer les principaux mécanismes, mais il cherche à rendre compte par idées claires et distinctes de toutes les fonctions qui s'y accomplissent; il lui faut toujours la raison de tout. A aucun moment il n'admet que son investigation puisse se heurter à un irrationnel; il se refuse même à concevoir que quelque chose dans la vie mentale résiste à des tentatives de réduction. L'intelligibilité doit être absolue. Parfois il en résulte d'heureuses trouvailles, car le souci de la rigueur engage à

¹ D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, éd. Picaudet, p. 39.

des recherches qui dévoilent, par la finesse des analyses qu'elles suscitent, quelques aspects nouveaux de l'esprit humain. Mais plus souvent une certaine sécheresse en est la conséquence, le besoin de logique entraînant des simplifications arbitraires, qui constituent autant d'abstractions et ne donnent jamais qu'un schéma conceptuel. On comprend, en tout cas, la double impression que laissent des œuvres telles que *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations*. Elles semblent unir un sens aigu du réel et des complexités de la vie au rêve toujours décevant d'un formalisme logique. On y trouve, par exemple, une étude du langage, puis une analyse de la perception, qui toutes deux ouvrent des perspectives nouvelles; mais on y découvre aussi un désir de cohésion et d'unité, qui impose, en dépit de difficultés redoutables, une systématisation complète des faits. Ce déploiement d'ingéniosité dans la pénétration du détail, et cet effort de simplicité logique dans la conception de l'ensemble, n'ont pourtant qu'une même cause : le souci de tout comprendre. C'est pour ne rien laisser d'obscur ni de mystérieux dans l'esprit humain, que Condillac démêle le rôle du langage et décrit la collaboration des sens. Mais c'est également pour tout définir et pour tout expliquer, qu'il procède à un essai de déduction des facultés mentales. Une impérieuse exigence d'intelligibilité commande l'œuvre entière. Elle en fait la puissance, et elle en fait l'étrouffesse; mais elle lui imprime du même coup une marque qui lui est propre.

La question subsiste évidemment de savoir si la réalité qui constitue le fond de toute vie, peut être entièrement pénétrée par la raison. A-t-elle une simplicité logique, qui permette de l'assimiler à un concept et d'en faire une analyse exhaustive? Peut-elle être intégralement expliquée par les idées claires et distinctes auxquelles se complaît l'entendement? Condillac le croit. Mais à

l'échec de l'œuvre se mesure sans doute la vanité de l'idéal. En toute vie éclate une force originale, irréductible et neuve, que nulle expression rationnelle ne traduit fidèlement. Ou plutôt des caractères apparaissent, qui supposent l'existence de plans étalés en profondeur et requièrent une méthode de description docile. Tout effort d'explication doit comporter ici la reconnaissance de ses limites. Il est permis de définir ce qui peut se concevoir en termes intelligibles ; mais il convient de marquer où s'arrête l'analyse et où s'impose la recherche d'une participation vécue. C'est ainsi, du moins, que se constituera, dès le début du xix^e siècle, une psychologie vraiment souple et féconde, avec Maine de Biran.

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE

I. — ŒUVRES DE CONDILLAC

Les œuvres de Condillac publiées du vivant de l'auteur comprennent : 1° *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, réédité en 1771; — 2° *Traité des systèmes*, 1749, réédité en 1771; — 3° *Traité des sensations*, avec une *Dissertation sur la liberté*, 1754, réédité en 1778; — 4° *Traité des animaux*, contenant une *Dissertation sur l'existence de Dieu* adressée à l'Académie royale de Berlin, 1755, réédité en 1766; — 5° *Cours d'études*, 1775, réédité en 1776-1782; — 6° *Du commerce et du gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, 1776. — Les œuvres posthumes comprennent : 1° *La logique*, 1780; — 2° *La langue des calculs*, 1798.

De ces œuvres il existe trois éditions générales, communément répandues : 1° une édition des *Œuvres philosophiques*, qui contient l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, le *Traité des systèmes*, le *Traité des sensations*, le *Traité des animaux* et *La logique*, 4 vol., Paris, 1792; — 2° une édition des *Œuvres complètes de Condillac*, préparée par l'abbé DE MABLY et publiée par ARNOUX et MOUSNIER, 23 vol., Paris, 1798; — 3° une édition des *Œuvres de Condillac*, avec notice de A. F. THÉRY, 21 vol., Paris, 1821-1822.

II. — ÉTUDES CRITIQUES SUR CONDILLAC

Les seules études qui aient actuellement une valeur ne dépassent pas le cadre d'un article ou d'une brochure :

BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. II, fasc. II, Paris, 1930 : Ch. VII.

BRUNSCHVIGG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927 : Ch. XX, sect. I^{re}.

DELBOS, *La philosophie française*, Paris, 1919 : Ch. XI.

LENOIR, *Condillac*, Paris, 1924.

On ne doit citer que pour mémoire certains travaux plus anciens :

BAGUENAUT DE PUCHESSE, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910.

COUSIN, *Philosophie sensualiste au XVIII^e siècle*, 3^e éd., Paris, 1856 : Leçons II et III.

DAMIRON, *Mémoire sur Condillac, son Traité des systèmes*, dans le compte rendu des Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 1862.

DEWAULE, *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1891.

DIDIER, *Condillac*, Paris, 1911.

LA HARPE, *Philosophie du XVIII^e siècle*, 2 vol., Paris, 1829 : T. I^{er}, liv. I^{er}, ch. I^{er}, sect. V.

PICAVET, *Condillac, sa vie et ses ouvrages, en introduction au Traité des sensations. Première partie*, Paris, 1885.

RÉTHORÉ, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, Paris, 1864.

ROBERT, *Les théories logiques de Condillac*, Paris, 1869.

THÉRY, *Notice sur Condillac*, dans l'édition des *Œuvres de Condillac*, t. I^{er}, Paris, 1821.

TABLE DES NOMS PROPRES ⁽¹⁾

- | | |
|---|---|
| <p>Alembert (d') : 6, 105, 190, 218, 229.
 Allemans (d') : 8.
 Aristote : 199, 217.
 Arnauld : 218.
 Arnoux : 3.
 Bacon : 10.
 Bagueuault de Puchesse : 5, 188.
 Bayle : 8.
 Beaulavon : 110, 112, 156.
 Berkeley : 55, 91-93, 97-99, 100, 102, 103, 106, 109-112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 124, 125, 133-134, 137, 138, 139-140, 145, 149, 150, 151, 154-156, 159, 162-163, 177, 184, 186.
 Bernier : 7.
 Biot : 19.
 Bloch : 16, 19.
 Bonnet : 123.
 Bossuet : 8.
 Boursier : 29.
 Brunet : 16, 27.
 Brunschvicg : 15.
 Buffier : 27.
 Buffon : 122-123, 191-195.
 Cabanis : 226.
 Châtelet (Marquise du) : 27.
 Cheselden : 54-55, 112-113, 160.
 Comte : 16.
 Coste : 9, 27.
 Couturat : 26.
 Delbos : 38.
 Descartes : 7-9, 10-11, 12-13, 14-15, 17, 19, 26, 28, 29, 33, 38, 40, 41, 43, 85, 93-95, 96, 97, 99, 100,</p> | <p>104, 106, 107, 115, 131, 132, 193, 195, 199, 206-207, 208, 213, 217, 220, 226.
 Deshoulières (Mme) : 7.
 Destutt de Tracy : 226.
 Diderot : 6, 91-93, 99, 102, 103, 104, 117, 120, 122, 152, 176, 184, 189, 190, 192, 195.
 Ferrand (Mlle) : 123.
 Fontenelle : 6, 8, 13-14, 29.
 Fraser : 113.
 Galilée : 15.
 Gassendi : 7.
 Gravesande ('S) : 26.
 Gregory : 26.
 Grimm : 122, 123, 191.
 Hazard : 6.
 Helvétius : 190, 195.
 Hobbes : 187.
 Holbach (d') : 190, 195.
 Keill : 16, 26.
 Képler : 17.
 La Fontaine : 7.
 La Metterie : 190, 195.
 Lanson : 6, 27.
 Laromiguière : 226.
 Leclerc : 27.
 Leibniz : 29, 206, 207-208, 213-214, 217-218, 220, 226-228.
 Locke : 10, 12, 19-26, 26-34, 35-36-37, 38, 39, 40-41, 43-44, 44, 45, 48, 49-52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 69, 70-72, 73, 75, 76, 79-81, 82-84, 84-86, 87, 88, 89, 90, 95-97, 98, 99, 100, 101, 104, 106, 107-109, 110, 115, 116, 119,</p> |
|---|---|

(1) La table ne contient que les noms cités dans le corps même de l'ouvrage à l'exclusion de ceux qui figurent à l'appendice bibliographique.

- | | |
|---|---|
| 120, 126, 131, 132, 133, 136, 139,
149, 150, 154-155, 162-163, 168,
184, 185, 187, 189, 224-225, 228. | 55, 85 86, 88, 112, 113, 114, 117.
118, 134, 156, 160, 184, 228. |
| Mably (J. Bonnot de) : 5. | Ovide : 126. |
| Mably (abbé de) : 3, 5. | Parodi : 110, 112, 156. |
| Maine de Biran : 231. | Potocki : 203. |
| Malebranche : 8, 29, 37, 40, 42,
107, 109, 131, 132, 155, 226. | Puisieux (Mme de) : 91, 92. |
| Maupertuis : 26. | Renouvier : 98, 111. |
| Mersenne : 213. | Rousseau : 6, 92. |
| Molyneux : 50, 54, 108, 132, 133,
139, 155. | Saint-Evremond : 7. |
| Montaigne : 7. | Spinoza : 29, 131, 226. |
| Mousnier : 3. | Tencin (Mme de) : 6. |
| Newton : 10, 12-19, 26-34, 39, 54, | Voltaire : 10, 11, 12, 16-17, 26,
27, 54-55, 112-114, 115, 116, 117,
118, 134, 140, 150, 151, 156, 159,
160, 162, 189. |
-

VU

Le 7 janvier 1937.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.*

H. DELACROIX.

VU

ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,
S. CHARLÉTY.

SORTI DES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE BARNÉOUD
A LAVAL (FRANCE)

